التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب

للإمام

فخر الدين الرازي

٥٤٤ - ٦٠٤ هـ

تحقيق

سيد عمران

المجلد السادس

دار الحديث

القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

التفسير الكبير

أو

مفاتيح الغيب

اسم الكتـــاب : التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)

اسم المؤلـــف : الإمام فخر الدين الرازي

اسم المحقـــق : سيد عمران

القطــــــع : ١٧×٢٤سم

عدد الصفحـات : ٤٥٦ صفحة مجلد ٦

عدد المجـلدات : ١٦ مجلدا

سنة الطبـــع : ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م

رقـم الإيـداع : ١٦٠٦٤ / ٢٠١٢م

الترقيم الدولي : ٧-٤٢١-٣٠٠-٩٧٧-٩٧٨

6 222007 704161

طبــع . نشــر . توزيــع

١٤٠ شارع جوهر القائد أمام جامعة الأزهر تليفون : ٢٥٨٩٩٤٠٩ / ٢٥٩١٨٧١٩ / ٢٥٩١٩٦٩٧ فاكس : ٢٥٩١٩٦٩٧

www.darelhadith.com

E-mail: info@darelhadith.com

باقي سورة النساء من الآية ٩٤ إلى آخرها

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٩٤﴾ ﴾

اعلم أن المقصود من هذه الآية المبالغة في تحريم قتل المؤمنين، وأَمْر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دمًا حرامًا بتأويل ضعيف، وهذه المبالغة تدل على أن الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي هنا وكذلك في الحجرات (فتثبتوا) من ثبت ثباتًا، والباقون بالنون من البيان، والمعنيان متقاربان، فمن رجَّح التثبيت قال: إنه خلاف الإقدام، والمراد في الآية التأني وتَرْك العجلة. ومن رجَّح التبيين قال: المقصود من التثبيت التبيين، فكان التبيين أبلغ وأكمل.

المسألة الثانية: الضرب معناه السير فيها بالسفر للتجارة أو الجهاد، وأصله من الضرب باليد، وهو كناية عن الإسراع في السير، فإن مَن ضرب إنسانًا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة، فجعل الضرب كناية عن الإسراع في السير. قال الزجاج: ومعنى ﴿ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ أي: غزوتم وسرتم إلى الجهاد.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾.

أراد الانقياد والاستسلام إلى المسلمين، ومنه قوله: ﴿وَأَلْقَوْاْ إِلَى ٱللَّهِ يَوْمَئِذٍ ٱلسَّلَمَ﴾ [النحل: ٨٧] أي: استسلموا للأمر، ومن قرأ ﴿ٱلسَّلَٰمَ﴾ بالألف فله معنيان: أحدها: أن يكون المراد السلام الذي يكون هو تحية المسلمين، أي: لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية إنة إنما قالها تعوذًا فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا ماله، ولكن كفوا واقبلوا منه ما أظهره. والثاني: أن يكون المعنى: لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقتلكم: لست مؤمنًا، وأصل هذا من السلامة لأن المعتزل طالب للسلامة. قال صاحب الكشاف: قرئ (مؤمَنًا) بفتح الميم، من آمنه أي: لا نؤمنك.

المسألة الثالثة: في سبب نزول هذه الآية روايات:

الرواية الأولى: أَنَّ مِرْدَاسَ بْنَ نَهِيكٍ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ فَدَكَ أَسْلَمَ وَلَمْ يُسْلِمْ مِنْ قَوْمِهِ غَيْرُهُ، فَذَهَبَتْ سَرِيَّةُ الرَّسُولِ ﷺ إِلَى قَوْمِهِ وَأَمِيرُهُمْ غَالِبُ بْنُ فَضَالَةَ، فَهَرَبَ الْقَوْمُ وَبَقِيَ مِرْدَاسٌ لِثِقَتِهِ بِإِسْلَامِهِ، فَلَمَّا رَأَى الْخَيْلَ أَلْجَأَ غَنَمَهُ إِلَى عَاقُولٍ[1] مِنَ الْجَبَلِ، فَلَمَّا تَلَاحَقُوا وَكَبَّرُوا كَبَّرَ وَنَزَلَ،

(١) **حسن**: أخرجه الطبري في (تفسيره) (٥/ ٢٢٤) من طريق أسباط عن السدي... بنحوه، والقزويني في (التدوين) (٤/ ٤٨) من طريق أبي حذيفة حدثنا سفيان عن الأعمش عن أبي ظبيان عن أسامة بن زيد رضي الله

وَقَالَ: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ!! فَقَتَلَهُ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَسَاقَ غَنَمَهُ.

فَأَخْبَرُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَوَجِدَ وَجْدًا شَدِيدًا وَقَالَ: «قَتَلْتُمُوهُ إِرَادَةَ مَا مَعَهُ»، ثُمَّ قَرَأَ الآيَةَ عَلَى أُسَامَةَ، فَقَالَ أُسَامَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَغْفِرْ لِي. فَقَالَ: «فَكَيْفَ وَقَدْ تَلاَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ؟!» قَالَ أُسَامَةُ: فَمَا زَالَ يُعِيدُهَا حَتَّى وَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ إِلاَّ يَوْمَئِذٍ، ثُمَّ اسْتَغْفَرَ لِي وَقَالَ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً»(١).

الرواية الثانية: أَنَّ الْقَاتِلَ مُحَلِّمُ بْنُ جَثَّامَةَ، لَقِيَهُ عَامِرُ بْنُ الأَضْبَطِ فَحَيَّاهُ بِتَحِيَّةِ الإِسْلاَمِ، وَكَانَتْ بَيْنَ مُحَلِّمٍ وَبَيْنَهُ إِحْنَةٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَرَمَاهُ بِسَهْمٍ فَقَتَلَهُ، فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: «لاَ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ» فَمَا مَضَتْ بِهِ سَبْعَةُ أَيَّامٍ حَتَّى مَاتَ فَدَفَنُوهُ فَلَفَظَتْهُ الأَرْضُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنَّ الأَرْضَ لَتَقْبَلُ مَنْ هُوَ شَرٌّ مِنْهُ، وَلَكِنَّ اللَّهَ أَرَادَ أَنْ يُرِيَكُمْ عِظَمَ الذَّنْبِ عِنْدَهُ»(٢) ثُمَّ أَمَرَ أَنْ تُلْقَى عَلَيْهِ الْحِجَارَةُ.

الرواية الثالثة: أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ الأَسْوَدِ قَدْ وَقَعَتْ لَهُ مِثْلَ وَاقِعَةِ أُسَامَةَ، قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلاً مِنَ الْكُفَّارِ فَقَاتَلَنِي فَضَرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسَّيْفِ ثُمَّ لاَذَ بِشَجَرَةٍ، فَقَالَ: أَسْلَمْتُ لِلَّهِ تَعَالَى!! أَفَأَقْتُلُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «لاَ تَقْتُلْهُ»، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ قَطَعَ يَدِي. فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: «لاَ تَقْتُلْهُ فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ بَعْدَ أَنْ

عنهما... فذكره بنحوه، وابن بشكوال في (غوامض الأسماء المبهمة) (٢/ ٧٤٠) من طريق أبي معاوية عن الأعمش عن أبي ظبيان عن أسامة بن زيد... به.

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (المغازي)، باب: (بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة) (٤/ ١٥٥٥)، حديث رقم (٤٠٢١)، قال: حدثني عمرو بن محمد حدثنا هشيم أخبرنا حصين أخبرنا أبو ظبيان... به، وفي كتاب (الديات)، باب: (قول الله تعالى ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾ [المائدة: ٣٢]...) (٦/ ٢٥١٩)، حديث رقم (٦٤٧٨)، قال: حدثنا عمرو بن محمد حدثنا هشيم حدثنا حصين حدثنا أبو ظبيان... به. ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله) (١/ ٩٧/ ٩٦)، قال: حدثنا يعقوب الدورقي حدثنا هشيم أخبرنا حصين حدثنا أبو ظبيان... به، كلاهما من طريق عن أبي ظبيان قال: سمعت أسامة بن زيد رضي الله عنه يقول... فذكره.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الأصبهاني في (دلائل النبوة) (١/ ١٦١)، حديث رقم (١٩١) من طريق محمد بن إسحاق المسيبي حدثني إبراهيم بن علي بن حسن بن علي بن علي بن أبي رافع عن كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده... به. والطبري في (تفسيره) (٥/ ٢٢٢) من طريق محمد بن إسحاق عن نافع أن ابن عمر قال: بعث النبي ﷺ ابن جثامة... فذكره بنحوه. ورواه الحارث في (مسنده) (١/ ١٥٠/ ٤) من طريق الأوزاعي عن هارون بن رئاب... فذكره. والطبراني في (الكبير) (٦/ ٤٢)، حديث رقم (٥٤٥٦) من طريق ابن أبي الزناد حدثني عبد الرحمن بن الحارث عن الحسن بن أبي الحسن قال... فذكره. وأورده الهيثمي في (المجمع) (٧/ ٢٩٤)، وقال: رواه الطبراني في ترجمة ضميرة، وإسناده منقطع. وأورده ابن عبد البر في (الاستيعاب) (٤/ ١٤٦٢)، وقال: قد قيل: إن هذا ليس محلم بن جثامة فإن محلم بن جثامة نزل حمص بأخرة ومات بها في إمارة ابن الزبير، والاختلاف في المراد بهذه الآية كثير مضطرب فيه جدًا: قيل: نزلت في المقداد وقيل: نزلت في أسامة بن زيد وقيل: في محلم بن جثامة وقال ابن عباس: نزلت في سرية. ولم يسم أحدًا وقيل نزلت في غالب الليثي وقيل: نزلت في رجل من بني ليث يقال له فليت كان على السرية وقيل: نزلت في أبي الدرداء، وهذا اضطراب شديد جدًا، ومعلوم أن قتله كان خطأ لا عمدًا؛ لأن قاتله لم يصدقه في قوله والله أعلم.

تَقْتُلَهُ وَأَنْتَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ»[١]. وَعَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «إِذَا أَشْرَعَ أَحَدُكُمُ الرُّمْحَ إِلَى الرَّجُلِ فَإِنْ كَانَ سِنَانُهُ عِنْدَ نُقْرَةِ نَحْرِهِ فَقَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّه، فَلْيَرْفَعْ عَنْهُ الرُّمْحَ»[٢]. قال القفال رحمه الله: ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت عند وقوعها بأسرها، فكان كل فريق يظن أنها نزلت في واقعته، والله أعلم.

المسألة الرابعة: اختلفوا في أن توبة الزنديق هل تُقبل أم لا؟ فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه: الأول: هذه الآية فإنه تعالى لم يفرق في هذه الآية بين الزنديق وبين غيره، بل أوجب ذلك في الكل.

الحجة الثانية: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] وهو عام في جميع أصناف الكفرة.

الحجة الثالثة: أن الزنديق لا شك أنه مأمور بالتوبة، والتوبة مقبولة على الإطلاق لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] وهذا عام في جميع الذنوب وفي جميع أصناف الخلق.

المسألة الخامسة: إسلام الصبي صحيح عند أبي حنيفة، وقال الشافعي: لا يصح.

قال أبو حنيفة: دلّت هذه الآية على صحة إسلام الصبي لأن قوله: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ عام في حق الصبي، وفي حق البالغ.

قال الشافعي: لو صح الإسلام منه لوجب؛ لأنه لو لم يجب لكان ذلك إذنًا في الكفر، وهو غير جائز، لكنه غير واجب عليه لقوله عليه الصلاة والسلام: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ . . .»[٣] الحديث، والله أعلم.

المسألة السادسة: قال أكثر الفقهاء: لو قال اليهودي أو النصراني: (أنا مؤمن) أو قال: (أنا مسلم) لا يُحكم بهذا القدر بإسلامه؛ لأن مذهبه أن الذي هو عليه هو الإسلام وهو الإيمان، ولو قال: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) فعند قوم لا يُحكم بإسلامه؛ لأن فيهم من يقول: إنه رسول الله إلى العرب لا إلى الكل. ومنهم من يقول: إن محمدًا الذي هو الرسول الحق بعدُ ما جاء، وسيجيء بعد ذلك. بل لا بدّ وأن يعترف بأن الدين الذي كان عليه باطل وأن الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق، والله أعلم.

---

(١) تقدم برقم (٢).

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الحارث في (مسنده) (١/ ٤٨/ ٢) من طريق أبي مجلز عن أبي عبيدة عن عبد الله . . . به، وفي إسناده انقطاع؛ أبو عبيدة لم يسمع من أبيه.

(٣) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الحدود)، باب: (في المجنون يسرق أو يصيب حدًا) (٤/ ١٣٧)، حديث رقم (٤٣٩٨) من طريق يزيد بن هارون . . . به، والنسائي في كتاب (الطلاق)، باب: (من لا يقع طلاقه من الأزواج) (٣/ ٤٩٤)، حديث رقم (٣٤٣٢)، وابن ماجه في كتاب (الطلاق)، باب: (طلاق المعتوه والصغير والنائم) (١/ ٦٥٨)، حديث رقم (٢٠٤١) من طريق عبد الرحمن بن مهدي . . . به، وأحمد في (مسنده) (٦/ ١٠٠) من طريق عفان . . . به، جميعًا (يزيد، عبد الرحمن، عفان) عن حماد بن سلمة . . . به.

ثم قال تعالى: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾

قال أبو عبيدة: جميع متاع الدنيا عَرَض (بفتح الراء)، يقال: إن الدنيا عَرَض حاضر يأخذ منها البَر والفاجر، والعُرْض (بسكون الراء) ما سوى الدراهم والدنانير، وإنما سمي متاع الدنيا عَرَضًا لأنه عارض زائل غير باق، ومنه يسمي المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عَرَضًا لقلة لبثه، فقوله: ﴿فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ يعني ثوابًا كثيرًا، فنبّه تعالى بتسميته عَرَضًا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء، وبقوله: ﴿فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ على أن ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال: ﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ﴾[مريم: ٧٦].

ثم قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ﴾ وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين بأولئك الذين ألقوا السلم، وليس فيه بيان أن هذا التشبيه فيم وقع؛ فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوهًا: الأول: أن المراد أنكم أول ما دخلتم في الإسلام كما سُمِعت من أفواهكم كلمة الشهادة حَقنتُ دماءكم وأموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بأن قلبكم موافق لما في لسانكم، فعليكم بأن تفعلوا بالداخلين في الإسلام كما فُعل بكم، وأن تعتبروا ظاهر القول، وأن لا تقولوا: إن إقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لأجل الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره أكثر المفسرين، وفي إشكال لأن لهم أن يقولوا: ما كان إيماننا مثل إيمان هؤلاء؛ لأنا آمنا عن الطواعية والاختيار، وهؤلاء أظهروا الإيمان تحت ظلال السيوف، فكيف يمكن تشبيه أحدهما بالآخر؟!

الوجه الثاني: قال سعيد بن جبير: المراد أنكم كنتم تخفون إيمانكم عن قومكم كما أخفى هذا الداعي إيمانه عن قومه، ثم منَّ الله عليكم بإعزازكم حتى أظهرتم دينكم، فأنتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة. وهذا أيضًا فيه إشكال لأن إخفاء الإيمان ما كان عامًّا فيهم. الثالث: قال مقاتل: المراد: كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من أصحاب رسول الله بكلمة (لا إله إلا الله) فاقبلوا منهم مثل ذلك. وهذا يتوجه عليه الإشكال الأول.

والأقرب عندي أن يقال: إن من ينتقل من دين إلى دين ففي أول الأمر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف، ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى إلى أن يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال، فكأنه قيل لهم: كنتم في أول الأمر إنما حدث فيكم ميل ضعيف بأسباب ضعيفة إلى الإسلام، ثم مَنَّ الله عليكم بالإسلام بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة عن الكفر، فكذلك هؤلاء كما حدث فيهم ميل ضعيف إلى الإسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الإيمان، فإن الله تعالى يؤكد حلاوة الإيمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم. فهذا ما عندي فيه.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ **وفيه احتمالان:**

الأول: أن يكون هذا متعلقًا بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ﴾ يعني إيمانكم كان مثل إيمانهم في أنه إنما عُرف منه مجرد القول اللساني دون ما في القلب، أو في أنه كان في ابتداء

الأمر حاصلاً بسبب ضعيف، ثم منَّ الله عليكم حيث قوَّى نور الإيمان في قلوبكم وأعانكم على العمل به والمحبة له. والثاني: أن يكون هذا منقطعًا عن هذا الموضع، ويكون متعلقًا بما قبله، وذلك لأن القوم لما قتلوا من تكلم بلا إله إلا الله، ثم إنه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبيَّن لهم أنه من العظائم قال بعد ذلك: ﴿ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ أي: مَنَّ عليكم بأن قَبِل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر.

قال تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾

ثم أعاد الأمر بالتبيين فقال: ﴿ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ وإعادة الأمر بالتبيين تدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل.

ثم قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ والمراد منه الوعيد والزجر عن الإظهار بخلاف الإضمار.

قوله تعالى: ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجوهًا:

الأول: ما ذكرناه أنه تعالى لما رغَّب في الجهاد أتبع ذلك ببيان أحكام الجهاد:

فالنوع الأول من أحكام الجهاد: تحذير المسلمين عن قتل المسلمين، وبيان الحال في قتلهم على سبيل الخطأ كيف، وعلى سبيل العمد كيف، وعلى سبيل تأويل الخطأ كيف، فلما ذكر ذلك الحكم أتبعه بحكم آخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره، وهو هذه الآية.

الوجه الثاني: لما عاتبهم الله تعالى على ما صدر منهم من قتلِ مِن تكلم بكلمة الشهادة، فلعله يقع في قلبهم أن الأَوْلى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه في مثل هذا المحذور، فلا جرم ذكر الله تعالى في عقيبه هذه الآية، وبيَّن فيها فضل المجاهد على غيره إزالةً لهذه الشبهة.

الوجه الثالث: أنه تعالى لما عاتبهم على ما صدر منهم من قتلِ مَن تكلم بالشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد، كأنه قيل: من أتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله تعالى، فليحترز صاحبها من تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة، والله أعلم. **وفي الآية مسائل:**

المسألة الأولى: قرئ ﴿ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ بالحركات الثلاث في ﴿ غَيْرُ﴾: فالرفع صفة لقوله: ﴿ ٱلْقَٰعِدُونَ﴾ والمعنى: لا يستوي القاعدون المغايرون لأولي الضرر والمجاهدون. ونظيره قوله:

﴿أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيۡرِ أُوْلِي ٱلۡإِرۡبَةِ﴾[النور: ٣١] وذكرنا جواز أن يكون ﴿غَيۡرُ﴾ صفة المعرفة في قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ﴾[الفاتحة: ٧] قال الزجاج: ويجوز أن يكون ﴿غَيۡرُ﴾ رفعًا على جهة الاستثناء، والمعنى: لا يستوي القاعدون والمجهدون إلا أولي الضرر فإنهم يساوون المجاهدين، أي: الذين أقعدهم عن الجهاد الضرر، والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله: ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنۡهُمۡۖ﴾[النساء: ٦٦] وأما القراءة بالنصب ففيها وجهان. الأول: أن يكون استثناء من القاعدين، والمعنى: لا يستوي القاعدون إلا أولي الضرر. وهو اختيار الأخفش. الثاني: أن يكون نصبًا على الحال، والمعنى: لا يستوي القاعدون في حال صحتهم والمجاهدون، كما تقول: جاءني زيد غير مريض، أي: جاءني زيد صحيحًا. وهذا قول الزجاج والفرّاء وكقوله: ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ﴾[المائدة: ١] . وأما القراءة بالجر فعلى تقدير أن يجعل (غيرِ) صفة للمؤمنين، فهذا بيان الوجوه في هذه القراءات.

ثم هاهنا بحث آخر: وهو أن الأخفش قال: القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء أَوْلى؛ لأن المقصود منه استثناء قوم لم يقدروا على الخروج. روي في التفسير أنه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين، جاء قوم من أولي الضرر فقالوا للنبي ﷺ: حالتنا كما ترى، ونحن نشتهي الجهاد، فهل لنا من طريق؟ فنزل ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ فاستثناهم الله تعالى من جملة القاعدين. وقال آخرون: القراءة بالرفع أَوْلى؛ لأن الأصل في كلمة ﴿غَيۡرُ﴾ أن تكون صفة، ثم إنها وإن كانت صفة فالمقصود والمطلوب من الاستثناء حاصل منها؛ لأنها في كلتا الحالتين أخرجت أولي الضرر من تلك المفضولية، وإذا كان هذا المقصود حاصلاً على كلا التقديرين وكان الأصل في كلمة ﴿غَيۡرُ﴾ أن تكون صفة، كانت القراءة بالرفع أَوْلى.

المسألة الثانية: الضرر: النقصان، سواء كان بالعمى أو العرج أو المرض، أو كان بسبب عدم الأهبة.

المسألة الثالثة: حاصل الآية: لا يستوي القاعدون المؤمنون الأصحاء والمجاهدون في سبيل الله. واختلفوا في أن قوله: ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ هل يدل على أن المؤمنين القاعدين الأضراء يساوون المجاهدين أم لا؟ قال بعضهم: إنه لا يدل لأنا إن حملنا لفظ ﴿غَيۡرُ﴾ على الصفة وقلنا: التخصيص بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه، لم يلزم ذلك. وإن حملناه على الاستثناء وقلنا: الاستثناء من النفي ليس بإثبات، لم يلزم أيضًا ذلك. أما إذا حملناه على الاستثناء وقلنا: الاستثناء من النفي إثبات، لزم القول بالمساواة. واعلم أن هذه المساواة في حق الاضراء عند من يقول بها - مشروطة بشرط آخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرۡضَىٰ﴾ إلى قوله: ﴿إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦۚ﴾[التوبة: ٩١] .

واعلم أن القول بهذه المساواة غير مستبعد، ويدل عليه النقل والعقل: أما النقل فقوله عليه الصلاة والسلام عند انصرافه من بعض غزواته: «**لَقَدْ خَلَّفْتُمْ بِالْمَدِينَةِ أَقْوَامًا مَا سِرْتُمْ مَسِيرًا وَلاَ**

قَطَعْتُمْ وَادِيًا إِلاَّ كَانُوا مَعَكُمْ، أُولَئِكَ أَقْوَامٌ حَبَسَهُمُ الْعُذْرُ» وقال عليه الصلاة والسلام: «إِذَا مَرِضَ الْعَبْدُ قَالَ اللَّه عَزَّ وَجَلَّ: اكْتُبُوا لِعَبْدِي مَا كَانَ يَعْمَلُهُ فِي الصّحة إلى أن يبرأ» وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٥، ٦] أن من صار هرمًا كتب الله تعالى له أجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئًا. وذكروا في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»(١) أن ما ينويه المؤمن من دوامه على الإيمان والأعمال الصالحة لو بقي أبدًا خير له من عمله الذي أدركه في مدة حياته. وأما المعقول فهو أن المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى، فإن حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد، فقد حصل الاستواء في الثواب، وإن كان القاعد أكثر حظًّا من هذا الاستغراق كان هو أكثر ثوابًا.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: إنه تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾ [التوبة: ١١١] فَقدَّم ذكر النفس على المال، وفي الآية التي نحن فيها وهي قوله: ﴿ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ قدم ذكر المال على النفس، فما السبب فيه؟

وجوابه: أن النفس أشرف من المال، فالمشتري قَدَّم ذكر النفس تنبيهًا على أن الرغبة فيها أشد، والبائع أخَّر ذكرها تنبيهًا على أن المضايقة فيها أشد، فلا يرضى ببذلها إلا في آخر المراتب.

واعلم أنه تعالى لما بيَّن أن المجاهدين والقاعدين لا يستويان، ثم إن عدم الاستواء يحتمل الزيادة ويحتمل النقصان، لا جرم كَشَف تعالى عنه فقال: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً﴾ وفي انتصاب قوله: ﴿دَرَجَةً﴾ وجوه: الأول: أنه يحذف الجار، والتقدير: (بدرجة) فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل. الثاني: قوله: ﴿دَرَجَةً﴾ أي: فضيلة، والتقدير: وفضَّل الله المجاهدين فضيلة. كما يقال: زيد أكرم عمرًا إكرامًا، والفائدة في التنكير والتفخيم. الثالث: قوله: ﴿دَرَجَةً﴾ نصب على التمييز.

ثم قال: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ أي: وكُلًّا من القاعدين والمجاهدين فقد وعده الله الحسنى. وقال الفقهاء: وفيه دليل على أن فرض الجهاد على الكفاية، وليس على كل واحد بعينه لأنه تعالى وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين، ولو كان الجهاد واجبًا على التعيين لما كان القاعد أهلًا لوعد الله تعالى إياه الحسنى.

---

(١) إسناده ضعيف: أخرجه الطبراني في (الكبير) (٦/ ١٨٥)، حديث رقم (٥٩٤٢) من طريق حاتم بن عباد بن دينار الحرشي حدثنا يحيى بن قيس بن سنان حدثنا أبو حازم عن سهل بن سعد الساعدي. . . به، ورواه القضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ١١٩)، حديث رقم (١٤٨) من طريق عثمان بن عبد الله الشامي حدثنا بقية عن بحير بن سعيد عن خالد بن معدان عن النواس بن سمعان الكلابي. . . به، والخطيب في (تاريخ بغداد) (٩/ ٢٣٧) من طريق محمد بن سعيد حدثنا سليمان النخعي عن أبي حازم عن سهل بن سعد. . . به، وأورده العجلوني في (كشف الخفا) (٢/ ٤٣٠) من طرق متعددة ولا يخلو طريق من ضعف وضعفة، وضعفه الألباني في (الضعيفة) (٢٢١٦).

ثم قال تعالى: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۝٩٥ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٩٦﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في انتصاب قوله: ﴿أَجْرًا﴾ وجهان:

الأول: انتصب بقوله: ﴿وَفَضَّلَ﴾ لأنه في معنى قولهم: آجرهم أجرًا، ثم قوله: ﴿دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ بدل من قوله: ﴿أَجْرًا﴾.

الثاني: انتصب على التمييز و﴿دَرَجَٰتٍ﴾ عطف بيان ﴿وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ معطوفان على ﴿دَرَجَٰتٍ﴾.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: إنه تعالى ذكر أولاً ﴿دَرَجَةً﴾، وهاهنا ﴿دَرَجَٰتٍ﴾، وجوابه من وجوه: **الأول:** المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد، بل بالجنس، والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير بالنوع، وذلك هو الأجر العظيم، والدرجات الرفيعة في الجنة المغفرة والرحمة. **الثاني:** أن المجاهد أفضل من القاعد الذي يكون من الأضراء بدرجة، ومن القاعد الذي يكون من الأصحاء بدرجات، وهذا الجواب إنما يتمشى إذا قلنا بأن قوله: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الأضراء. **الثالث:** فضَّل الله المجاهدين في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة، وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة. الرابع: قال في أول الآية: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ ولا يمكن أن يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط، وإلا حصل التكرار، فوجب أن يكون المراد منه من كان مجاهدًا على الإطلاق في كل الأمور، أعني في عمل الظاهر، وهو الجهاد بالنفس والمال والقلب، وهو أشرف أنواع المجاهدة، كما قال عليه السلام: «**رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الأَكْبَرِ**» وحاصل هذا الجهاد صَرْف القلب من الالتفات إلى غير الله إلى الاستغراق في طاعة الله، ولما كان هذا المقام أعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الأول درجة، وفضيلة هذا الثاني درجات.

المسألة الثالثة: قالت الشيعة: دلّت هذه الآية على أن علي بن أبي طالب عليه السلام أفضل من أبي بكر؛ وذلك لأن عليًّا كان أكثر جهادًا، فالقَدَر الذي فيه حصل التفاوت كان أبو بكر من القاعدين فيه، وعلي من القائمين، وإذا كان كذلك وجب أن يكون عليّ أفضل منه لقوله تعالى: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ **فيقال لهم:** إن مباشرة علي عليه السلام لقتل الكفار كانت أكثر من مباشرة الرسول لذلك، فليزمكم بحكم هذه الآية أن يكون عليّ أفضل من محمد ﷺ، وهذا لا يقوله عاقل، فإن قلتم: إن مجاهدة الرسول مع الكفار كانت أعظم من مجاهدة علي معهم؛ لأن الرسول ﷺ كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وإزالة الشبهات والضلالات، وهذا الجهاد أكمل من ذلك الجهاد. فنقول: فاقبلوا منا مثله في حق أبي بكر؛ وذلك أن أبا بكر رضي الله عنه لما أسلم في أول الأمر سعى في إسلام سائر الناس حتى أسلم

على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون، وكان يبالغ في ترغيب الناس في الإيمان وفي الذب عن محمد ﷺ بنفسه وبماله، وعليّ في ذلك الوقت كان صبيًا ما كان أحد يسلم بقوله، وما كان قادرًا على الذب عن محمد عليه الصلاة والسلام، فكان جهاد أبي بكر أفضل من جهاد علي من وجهين: أحدهما: أن جهاد أبي بكر كان في أول الأمر حين كان الإسلام في غاية الضعف. وأما جهاد عليّ فإنما ظهر في المدينة في الغزوات، وكان الإسلام في ذلك الوقت قويًا. والثاني: أن جهاد أبي بكر كان بالدعوة إلى الدين، وأكثر أفاضل العشرة إنما أسلموا على يده، وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبي عليه الصلاة والسلام، وأما جهاد عليّ فإنما كان بالقتل، ولا شك أن الأول أفضل.

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: دلّت الآية على أن نعيم الجنة لا يُنال إلا بالعمل؛ لأن التفاوت في العمل لما أوجب التفاوت في الثواب والفضيلة دل ذلك على أن علة الثواب هو العمل، وأيضًا: لو لم يكن العمل موجبًا للثواب لكان الثواب هبة لا أجرًا، لكنه تعالى سماه أجرًا، فبطل القول بذلك، فيقال لهم: لِمَ لا يجوز أن يقال: العمل علة الثواب لكن لا لذاته، بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبًا له.

المسألة الخامسة: قالت الشافعية: دلت الآية على أن الاشتغال بالنوافل أفضل من الاشتغال بالنكاح؛ لأنا بينا أن الجهاد فرض على الكفاية بدليل قوله: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ ولو كان الجهاد من فروض الأعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودًا من عند الله بالحسنى.

إذا ثبت هذا فنقول: إذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين، فلو أقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة، ثم إن قوله: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ يتناول جميع المجاهدين، سواء كان جهاده واجبًا أو مندوبًا، والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد، فثبت أن الاشتغال بالجهاد المندوب أفضل من الاشتغال بالنكاح، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر ثواب مَن أقدم على الجهاد أتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الكفر.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الفرّاء: إن شئت جعلت ﴿تَوَفَّىٰهُمُ﴾ ماضيًا ولم تضم تاء مع التاء، مثل

قوله: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠] وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارًا عن حال أقوام معينين انقرضوا ومضوا، وإن شئت جعلته مستقبلاً، والتقدير: إن الذين تتوفاهم الملائكة، وعلى هذا التقدير تكون الآية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة.

المسألة الثانية: في هذا التوفي قولان:

الأول: -وهو قول الجمهور- معناه: تقبض أرواحهم عند الموت.

فإن قيل: فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢] ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] وبين قوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١].

قلنا: خالق الموت هو الله تعالى، والرئيس المفوض إليه هذا العمل هو ملك الموت، وسائر الملائكة أعوانه.

القول الثاني: ﴿تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ يعني يحشرونهم إلى النار، وهو قول الحسن.

المسألة الثالثة: في خبر ﴿إِنَّ﴾ وجوه:

الأول: أنه هو قوله: قالوا لهم: فيم كنتم، فحذف (لهم) لدلالة الكلام عليه.

الثاني: أن الخبر هو قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾ فيكون (قالوا لهم) في موضع ﴿ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾. لأنه نكرة.

الثالث: أن الخبر محذوف وهو (هلكوا)، ثم فسّر الهلاك بقوله: ﴿قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ﴾.

أما قوله تعالى: ﴿ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾. ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: قوله: ﴿ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ في محل النصب على الحال، والمعنى: تتوفاهم الملائكة في حال ظلمهم أنفسهم، وهو وإن أضيف إلى المعرفة إلا أنه نكرة في الحقيقة؛ لأن المعنى على الانفصال، كأنه قيل: ظالمين أنفسهم، إلا أنهم حذفوا النون طلبًا للخفة، واسم الفاعل سواء أريد به الحال أو الاستقبال فقد يكون مفصولاً في المعنى وإن كان موصولاً في اللفظ، وهو كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤] ﴿هَدْيَۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥] ﴿ثَانِىَ عِطْفِهِۦ﴾ [الحج: ٩] فالإضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية.

المسألة الثانية: الظلم قد يراد به الكفر، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] وقد يراد به المعصية ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ٣٢] وفي المراد بالظلم في هذه قولان:

الأول: أن المراد الذين أسلموا في دار الكفر، وبقوا هناك، ولم يهاجروا إلى دار الإسلام.

الثاني: أنها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يُظهرون الإيمان للمؤمنين خوفًا، فإذا رجعوا إلى قومهم أظهروا لهم الكفر ولم يهاجروا إلى المدينة، فبيَّن الله تعالى بهذه الآية أنهم ظالمون لأنفسهم بنفاقهم وكفرهم وتَرْكهم الهجرة.

وأما قوله تعالى: ﴿قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ﴾ ففيه وجوه: أحدها: فيمَ كنتم من أمر دينكم؛ وثانيها: فيمَ

كنتم في حرب محمد أو في حرب أعدائه؟ وثالثها: لم تركتم الجهاد ولَم رضيتم بالسكون في ديار الكفار؟

ثم قال تعالى: ﴿قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلْأَرْضِۚ﴾ جوابًا عن قولهم: ﴿فِيمَ كُنتُمۡ﴾ وكان حق الجواب أن يقولوا: كنا في كذا، أو لم نكن في شيء.

وجوابه: أن معنى ﴿فِيمَ كُنتُمۡ﴾ التوبيخ بأنهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا، فقالوا: (كنا مستضعفين) اعتذارًا عما وبُخوا به، واعتلالاً بأنهم ما كانوا قادرين على المهاجرة، ثم إن الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا: ﴿أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ﴾ أرادوا أنكم كنتم قادرين على الخروج من مكة إلى بعض البلاد التي لا تُمنعون فيها من إظهار دينكم، فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم، بل مع القدرة على هذه المفارقة، فلا جرم ذكر الله تعالى وعيدهم فقال: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾.

ثم استثنى تعالى فقال: ﴿إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ﴾ ونظيره قول الشاعر:

وَلَقَدْ أَمُرُّ عَلَى اللَّئِيم يَسُبُّنِي(١)

ويجوز أن يكون ﴿لَا يَسۡتَطِيعُونَ﴾ في موضع الحال، والمعنى: لا يقدرون على حيلة ولا نفقة، أو كان بهم مرض، أو كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم من تلك المهاجرة.

ثم قال: ﴿وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا﴾ أي: لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق. روي أن النبي ﷺ بَعَث بهذه الآية إلى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه: احملوني فإني لست من المستضعفين، ولا أني لا أهتدي الطريق، والله لا أبيت الليلة بمكة!! فحملوه على سرير متوجهًا إلى المدينة، وكان شيخًا كبيرًا، فمات في الطريق.

فإن قيل: كيف أدخل الولدان في جملة المستثنين من أهل الوعيد، فإن الاستثناء إنما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه؟

قلنا: سقوط الوعيد إذا كان بسبب العجز، والعجز تارة يحصل بسبب عدم الأهبة وتارة بسبب الصبا، فلا جرم حسن هذا إذا أريد بالولدان الأطفال، ولا يجوز أن يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم لتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله تعالى، وإن أريد العبيد والإماء البالغون فلا سؤال.

(١) **وهذا الشطر من البيت للشاعر:** شمر الحنفي، والبيت هكذا:

وَلقدْ مررْتُ على اللّئيمِ يسبُّني فمضيْتُ ثُمّت قُلْتُ لا يعنْينِي

وشمر الحنفي هو: شمر بن عمرو الحنفي، شاعر من شعراء بني حنيفة باليمامة، روى صاحب الأغاني أن شمرا قتل المنذر بن ماء السماء غيلة نحو (٥٦٤م) وكان الحارث بن جبلة الغساني قد بعث إلى المنذر بمائة غلام تحت لواء شمر هذا يسأله الأمان على أن يخرج له من ملكه. ويكون من قبله، فركن المنذر إلى ذلك وأقام الغلمان معه فاغتاله شمر وتفرق من كان مع المنذر وانتهبوا عسكره. له شعر في الأصمعيات.

ثم قال تعالى: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ﴾ وفيه سؤال، وهو أن القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة، والعاجز عن الشيء غير مكلف به، وإذا لم يكن مكلفًا به لم يكن عليه في تركه عقوبة، فلمَ قال: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ﴾ والعفو لا يُتصور إلا مع الذنب، وأيضًا: ﴿ عَسَى ﴾ كلمة الإطماع، وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في حقهم.

والجواب عن الأول: أن المستضعف قد يكون قادرًا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة، وتمييز الضعف الذي يحصل عنده الرخصة عن الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة - شاق ومشتبه، فربما ظن الإنسان بنفسه أنه عاجز عن المهاجرة، ولا يكون كذلك، ولا سيما في الهجرة عن الوطن فإنها شاقة على النفس، وبسبب شدة النفرة قد يظن الإنسان كونه عاجزًا مع أنه لا يكون كذلك؛ فلهذا المعنى كانت الحاجة إلى العفو شديدة في هذا المقام.

وأما السؤال الثاني: وهو قوله: ما الفائدة في ذكر لفظة ﴿ عَسَى ﴾ هاهنا؟ فنقول: الفائدة فيها الدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه، حتى أن المضطر البين الاضطرار من حقه أن يقول: (عسى الله أن يعفو عني)، فكيف الحال في غيره؟! هذا هو الذي ذكره صاحب (الكشاف) في الجواب عن هذا السؤال، إلا أن الأولى أن يكون الجواب ما قدمناه، وهو أن الإنسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزًا عنها مع أنه لا يكون كذلك في الحقيقة؛ فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة (عسى) لا بالكلمة الدالة على القطع.

ثم قال تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ ذكر الزجاج في (كان) ثلاثة أوجه: الأول: كان قبل أن خلق الخلق موصوفًا بهذه الصفة. الثاني: أنه قال: ﴿ وَكَانَ ﴾ مع أن جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بيان أن هذه عادة الله تعالى أجراها في حق خلقه. الثالث: لو قال: (إنه تعالى عفو غفور) كان هذا إخبارًا عن كونه كذلك فقط، ولما قال: إنه كان كذلك، كان هذا إخبارًا وقع مخبره على وَفقه، فكان ذلك أدل على كونه صدقًا وحقًّا ومبرا عن الخلف والكذب. واحتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة، فإنه لو لم يحصل هاهنا شيء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه، فلما أخبر بالعفو والمغفرة دلّ على حصول الذنب، ثم إنه تعالى وعد بالعفو مطلقًا غير مقيد بحال التوبة، فيدل على ما ذكرناه.

قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾ ﴾

واعلم أن ذلك المانع أمران:

الأول: أن يكون له في وطنه نوع راحة ورفاهية، فيقول: لو فارقت الوطن وقعت في الشدة والمشقة وضيق العيش!! فأجاب الله عنه بقوله: ﴿ وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا

﴿وَسَعَةً﴾ يقال: راغمت الرجل، إذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل، واشتقاقه من الرغام وهو التراب، فإنهم يقولون: رغم أنفه، يريدون به أنه وصل إليه شيء يكرهه، وذلك لأن الأنف عضو في غاية العزة، والتراب في غاية الذلة، فجعلوا قولهم: (رغم أنفه) كناية عن الذل.

إذا عرفت هذا فنقول: المشهور أن هذه المراغمة إنما حصلت بسبب أنهم فارقوا وخرجوا عن ديارهم.

وعندي فيه وجه آخر، وهو أن يكون المعنى: ومن يهاجر في سبيل الله إلى بلد آخر، يجد في أرض ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سببًا لرغم أنف أعدائه الذين كانوا معه في بلدته الأصلية، وذلك لأن من فارق وذهب إلى بلدة أجنبية فإذا استقام أمره في تلك البلدة الأجنبية، ووصل ذلك الخبر إلى أهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه، ورغمت أنوفهم بسبب ذلك، وحَمْل اللفظ على هذا أقرب من حَمْله على ما قالوه، والله أعلم. والحاصل: كأنه قيل: يا أيها الإنسان إنك كنت إنما تكره الهجرة عن وطنك خوفًا من أن تقع في المشقة والمحنة في السفر، فلا تَخَفْ فإن الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سببًا لرغم أنوف أعدائك، ويكون سببًا لسعة عيشك، وإنما قَدَّم في الآية ذِكْر رغم الأعداء على ذكر سعة العيش لأن ابتهاج الإنسان الذي يهاجر عن أهله وبلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث إنها تصير سببًا لرغم أنوف الأعداء - أشد من ابتهاجه بتلك الدولة من حيث إنها صارت سببًا لسعة العيش عليه.

وأما المانع الثاني من الإقدام على المهاجرة: فهو أن الإنسان يقول: إن خرجت عن بلدي في طلب هذا الغرض، فربما وصلت إليه وربما لم أصل إليه، فالأَوْلى أن لا أضيع الرفاهية الحاضرة بسبب طلب شيء ربما أصل إليه وربما لا أصل إليه، فأجاب الله تعالى عنه بقوله: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ والمعنى ظاهر.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال بعضهم: المراد: مَن قَصَد طاعة الله ثم عَجَز عن إتمامها، كَتَب الله له ثواب تمام تلك الطاعة؛ كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة، فيكتب له ثواب ذلك العمل، هكذا روي عن رسول الله ﷺ.

وقال آخرون: ثبت له أجر قصده وأجر القُدْر الذي أتى به من ذلك العمل، وأما أجر تمام العمل فذلك محال.

واعلم أن القول الأول أَوْلى لأنه تعالى إنما ذكر هذه الآية هاهنا في معرض الترغيب في الجهاد، وهو أن من خرج إلى السفر لأجل الرغبة في الهجرة، فقد وجد ثواب الهجرة، ومعلوم أن الترغيب إنما يحصل بهذا المعنى، فأما القول بأن معنى الآية هو أن يصل إليه ثواب ذلك القدر من العمل، فلا يصلح مرغبًا؛ لأنه قد عرف أن كل من أتى بعمل فإنه يجد الثواب المرتب

على ذلك القدر من العمل، ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» وأيضًا: روي في قصة جُنْدَبِ بْنِ ضَمْرَةَ، أَنَّهُ لَمَّا قَرُبَ مَوْتُهُ أَخَذَ يُصَفِّقُ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمَالِهِ، وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ هَذِهِ لَكَ، وَهَذِهِ لِرَسُولِكَ أُبَايِعُكَ عَلَى مَا بَايَعَكَ عَلَيْهِ رَسُولُكَ!! ثُمَّ مَاتَ فَبَلَغَ خَبَرُهُ أَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا: لَوْ تُوُفِّيَ بِالْمَدِينَةِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُ!! فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ(١).

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن العمل يوجب الثواب على الله؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ وذلك يدل على قولنا من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه ذكر لفظ الوقوع، وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسقوط، قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[الحج: ٣٦] أي وقعت وسقطت. وثانيها: أنه ذكر بلفظ الأجر، والأجر عبارة عن المنفعة المستحقة، فأما الذي لا يكون مستحقًّا فذاك لا يسمى أجرًا بل هبة. وثالثها: قوله: ﴿عَلَى ٱللَّهِ﴾ وكلمة ﴿عَلَى﴾ للوجوب، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[آل عمران: ٩٧].

والجواب: أننا لا ننازع في الوجوب، لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل والكرم، لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الإلهية، وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم.

المسألة الثالثة: استدل قوم بهذه الآية على أن الغازي إذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة، كما وجب أجره. وهذا ضعيف؛ لأن لفظ الآية مخصوص بالأجر، وأيضًا: فاستحقاق السهم من الغنيمة متعلق بحيازتها؛ إذ لا تكون غنيمة إلا بعد حيازتها، قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ﴾[الأنفال: ٤١] والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ أي يغفر ما كان منه من القعود إلى أن يخرج، ويرحمه بإكمال أجر المجاهدة.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾﴾

اعلم أن أحد الأمور التي يحتاج المجاهد إليها معرفة كيفية أداء الصلاة في زمان الخوف، والاشتغال بمحاربة العدو؛ فلهذا المعنى ذكره الله تعالى في هذه الآية.

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي: يقال: قَصَر فلان صلاته وأقصرها وقصَّرها، كل ذلك جائز، وقرأ ابن عباس: تُقصِروا من أقصر، وقرأ الزهري: من قصَّر، وهذا دليل على اللغات الثلاث.

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الطبراني في (الكبير) (١١/ ٢٧٢)، حديث رقم (١١٧٣٥)، وأبو يعلى في (مسنده) (٥/ ٨١)، حديث رقم (٢٦٧٩)، كلاهما من طريق أشعث بن سوار عن عكرمة عن ابن عباس... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٧/ ٦٩)، حديث رقم (١٠٩٤٩)، وقال: رواه أبو يعلى، ورجاله ثقات، وفي إسناده أشعث بن سوار وهو ضعيف.

المسألة الثانية: اعلم أن لفظ القصر مُشعر بالتخفيف؛ لأنه ليس صريحًا في أن المراد هو القصر في كمية الركعات وعددها أو في كيفية أدائها، فلا جرم حصل في الآية قولان: **الأول**: وهو قول الجمهور- أن المراد منه القصر في عدد الركعات. ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضًا على قولين: الأول: أن المراد منه صلاة المسافر، وهو أن كل صلاة تكون في الحضر أربع ركعات، فإنها تصير في السفر ركعتين، فعلى هذا القصر إنما يدخل في صلاة الظهر والعصر والعشاء، أما المغرب والصبح، فلا يدخل فيهما القصر. الثاني: أنه ليس المراد بهذه الآية صلاة السفر، بل صلاة الخوف، وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة، قال ابن عباس: فَرَض الله صلاة الحضر أربعًا، وصلاة السفر ركعتين، وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيّكم محمد ﷺ. فهذان القولان متفرعان على ما إذا قلنا: المراد من القصر تقليل الركعات.

القول الثاني: أن المراد من القصر إدخال التخفيف في كيفية أداء الركعات، وهو أن يكتفي في الصلاة بالإيماء والإشارة بدل الركوع والسجود، وأن يجوز المشي في الصلاة، وأن تجوز الصلاة عند تلطخ الثوب بالدم، وذلك هو الصلاة التي يؤتى بها حال شدة التحام القتال وهذا القول يروى عن ابن عباس وطاوس. واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بأن خوف الفتنة من العدو لا يزول فيما يؤتى بركعتين على إتمام أوصافهما، وإنما ذلك فيما يشتد فيه الخوف في حال التحام القتال. وهذا ضعيف؛ لأنه يمكن أن يقال: إن صلاة المسافر إذا كانت قليلة الركعات، فيمكنه أن يأتي بها على وجه لا يعلم خصمه بكونه مصليًا، أما إذا كثرت الركعات طالت المدة ولا يمكنه أن يأتي بها على حين غفلة من العدو.

واعلم أن وجه الاحتمال ما ذكرنا، وهو أن القصر مُشعر بالتخفيف، والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بأن يجعل الإيماء والإشارة قائمًا مقام الركوع والسجود.

واعلم أن حمل لفظ القصر على إسقاط بعض الركعات أولى، ويدل عليه وجوه: الأول: **ما** روي عن يعلى بن أمية أنه قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: كيف نقصر وقد أمنا، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه، فسألت النبي ﷺ فقال: «**صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ**»(١) وهذا يدل على القصر المذكور في الآية هو القصر في عدد الركعات، وأن ذلك كان مفهومًا عندهم من معنى الآية. **الثاني**: أن القصر عبارة عن أن يؤتى ببعض الشيء ويقتصر عليه، فأما أن يؤتى بشيء

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (صلاة المسافرين)، باب: (صلاة المسافرين وقصرها) (١/ ٤/ ٤٧٨)، وأبو داود في كتاب (السفر)، باب: (صلاة المسافر) (٢/ ٤)، حديث رقم (١١٩٩)، وابن ماجه في كتاب (الصلاة)، باب: (تقصير الصلاة في السفر) (١/ ٣٣٩)، حديث رقم (١٠٦٥)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٢٥)، حديث رقم (١٧٤)، وفي (١/ ٣٦)، حديث رقم (٢٤٤/ ٢٤٥)، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (قصر الصلاة في السفر) (١/ ٣٨٦)، حديث رقم (١٥٠٥)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٢)، حديث رقم (٩٤٥)، جميعًا من طريق ابن جريج . . . به.

آخر، فذلك لا يسمى قصرًا ولا اقتصارًا، ومعلوم أن إقامة الإيماء مُقام الركوع والسجود، وتجويز المشي في الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم - ليس شيء من ذلك قصرًا، بل كلها إثبات لأحكام جديدة وإقامة لشيء مُقام شيء آخر، فكان تفسير القصر بما ذكرنا أولى.

الثالث: أن (مِن) في قوله: ﴿مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ للتبعيض، وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة. فثبت بهذه الوجوه أن تفسير القصر بإسقاط بعض الركعات أَوْلى من تفسيره بما ذكروه من الإيماء والإشارة. **الرابع**: أن لفظ القصر كان مخصوصًا في عرفهم بنقص عدد الركعات؛ ولهذا المعنى لما صلّى النبي ﷺ الظهر ركعتين، قال ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت؟(١).

الخامس: أن القصر بمعنى تغير الصلاة مذكور في الآية التي بعد هذه الآية، فوجب أن يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف الركعات؛ لئلا يلزم التكرار، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رحمه الله: القصر رخصة، فإن شاء المكلف أتم، وإن شاء اكتفى على القصر. وقال أبو حنيفة: القصر واجب، فإن صلّى المسافر أربعًا ولم يقعد في الثنتين فسدت صلاته، وإن قعد بينهما مقدار التشهد تمت صلاته. **واحتج الشافعي رحمه الله على قوله بوجوه**: **الأول**: أن ظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ مُشعر بعدم الوجوب، فإنه لا يقال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ في أداء الصلاة الواجبة، بل هذا اللفظ إنما يُذكر في رفع التكليف بذلك الشيء، فأما إيجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه. أما أبو بكر الرازي فأجاب عنه بأن المراد من القصر في هذه الآية لا تقليل الركعات، بل تخفيف الأعمال.

واعلم أنا بيّنا بالدليل أنه لا يجوز حَمْل الآية على ما ذكره، فسقط هذا العذر. وذكر صاحب (الكشاف) وجهًا آخر فيه، فقال: إنهم لما أَلِفوا الإتمام، فربما كان يخطر ببالهم أن عليهم نقصانًا في القصر، فنفى عنهم الجناح لتطيب أنفسهم بالقصر، فيقال له: هذا الاحتمال إنما يخطر ببالهم إذا قال الشارع لهم: رخصت لكم في هذا القصر، أما إذا قال: أوجبت عليكم هذا القصر، وحرمت عليكم الإتمام، وجلعته مفسدًا لصلاتكم، فهذا الاحتمال مما لا يخطر ببال عاقل أصلاً، فلا يكون هذا الكلام لائقًا به.

الحجة الثانية: ما روي أَنَّ عَائِشَةَ رضي الله عنها قالت: اعْتَمَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ، فَلَمَّا قَدِمْتُ مَكَّةَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، قَصَرْتُ وَأَتْمَمْتُ

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب: (تشبيك الأصابع في المسجد وغيره) (١/ ٦٧٤)، حديث رقم (٤٨٢)، والنسائي في كتاب (السهو)، باب: (ما يفعل مَن سلّم من ركعتين ناسيًا وتكلم) (٣/ ٢٤)، حديث رقم (١٢٢٣)، وابن ماجه في كتاب (الصلاة)، باب: (فيمن سلم من اثنتين أو ثلاث ساهيًا) (١/ ٣٨٣)، حديث رقم (١٢١٤)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٣٤)، والدارمي في كتاب (الصلاة)، باب: (في سجدتي السهو من الزيادة) (١/ ٣٨٣)، حديث رقم (١٤٩٦)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٢/ ١٠٣٥)، جميعًا من طريق عبد الله بن عون. . . به.

وَصُمْتُ وَأَفْطَرْتُ!! فَقَالَ: «أَحْسَنْتِ يا عَائِشَةُ» وَمَا عَابَ عَلَيَّ[١]، وكان عثمان يتم ويقصر، وما ظهر إنكار من الصحابة عليه.

الحجة الثالثة: أن جميع رُخص السفر شُرعت على سبيل التجويز، لا على سبيل التعيين جزمًا، فكذا هاهنا. واحتجوا بالأحاديث: منها ما روى عمر أنه ﷺ قال فيه: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»[٢] فظاهر الأمر للوجوب، وعن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ إذا خرج مسافرًا صلّى ركعتين[٣].

والجواب: أن هذه الأحاديث تدل على كون القصر مشروعًا وجائزًا، إلا أن الكلام في أنه هل يجوز غيره؟ ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به أَوْلى، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال بعضهم: صلاة السفر ركعتان، تمام غير قصر، ولما قَدِم النبي ﷺ المدينة أُقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر[٤].

واعلم أن لفظ الآية يُبطل هذا؛ وذلك لأنا بينا أن المراد من القصر المذكور في الآية تخفيف الركعات، ولو كان الأمر على ما ذكروه لَمَا كان هذا قصرًا في صلاة السفر، بل كان ذلك زيادة في صلاة الحضر، والله أعلم.

المسألة الخامسة: زعم داود وأهل الظاهر أن قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة،

---

(١) منكر: أخرجه النسائي في كتاب (تقصير الصلاة في السفر)، باب: (المقام الذي يقصر بمثله الصلاة) (٢/ ٢٣٩/ ٢٤٠)، حديث رقم (١٤٥٥)، وأخرجه في (السنن الكبرى)، كتاب (قصر الصلاة)، باب: (المقام التي تقصر بمثله الصلاة) (١/ ٥٨٨)، حديث رقم (١٩١٤)، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٣/ ١٤٢)، من طرق عباس بن محمد الدوري... به، كلاهما (أحمد بن يحيى الصوفي، عباس بن محمد الدورقي عن أبي نعيم... به، وأورده الألباني في (الإرواء) (٣/ ٨)، وقال: في رواية الدارقطني (عمرة في رمضان) واستنكر ذلك فإنه ﷺ لم يعتمر في رمضان وفيه اختلاف في اتصاله (قلت): عبد الرحمن بن الأسود دخل على عائشة وهو مراهق، وكذا قاله الدارقطني.

وقال أبو حاتم: دخل عليها وهو صغير ولم يسمع منها. وقد أورد الحديث ابن قيم الجوزية في زاد المعاد وقال: لا يصح.

(٢) تقدم.

(٣) صحيح: أخرجه أحمد في (مسنده) (١/ ٣٥٦)، حديث رقم (٣٣٤٩) من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق عن سعيد بن شفي سمع ابن عباس... فذكره، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٣٥٨)، حديث رقم (٢٧٣٧)، والطبراني في (الكبير) (١٢/ ١٤٣)، حديث رقم (١٢٧١١)، وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (٧/ ١٨٨)، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٣/ ١٥٣)، حديث رقم (٥٢٧٠)، جميعًا من طريق شعبة عن أبي إسحاق قال: سمعت أبا السفر يحدث عن سعيد بن شفي عن ابن عباس... به.

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الصلاة)، باب: (كيف فُرضت الصلاة في الإسراء) (١/ ٥٥٣)، حديث رقم (٣٥٠)، ومسلم في (صحيحه)، كتاب: (صلاة المسافرين)، باب: (صلاة المسافرين وقصرها) (١/ ١/ ٤٧٨)، وأبو داود في كتاب (الصلاة)، باب: (صلاة المسافر) (١/ ٥١٧)، حديث رقم (١١٩٨)، جميعًا عن مالك... به.

وزعم جمهور الفقهاء أن السفر ما لم يقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة.

احتج أهل الظاهر بالآية فقالوا: إن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ جملة مركبة من شرط، وجزاء الشرط هو الضرب في الأرض، والجزاء هو جواز القصر، وإذا حصل الشرط وجب أن يترتب عليه الجزاء، سواء كان الشرط الذي هو السفر طويلاً أو قصيرًا، أقصى ما في الباب أن يقال: فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الإنسان من محلة إلى محلة، ومن دار إلى دار.

إلا أنا نقول: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أن الانتقال من محلة إلى محلة إن لم يُسَّم بأنه ضرب في الأرض، فقد زال الإشكال، وإن سُمي بذلك فنقول: أجمع المسلمون على أنه غير معتبر، فهذا تخصيص تطرق إلى هذا النص بدلالة الإجماع، والعام بعد التخصيص حجة، فوجب أن يبقى النص معتبرًا في السفر، سواء كان قليلاً أو كثيرًا.

والثاني: أن قوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ يدل على أنه تعالى جعل الضرب في الأرض شرطًا لحصول هذه الرخصة، فلو كان الضرب في الأرض اسمًا لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلاً دائمًا؛ لأن الإنسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار إلى المسجد، ومن المسجد إلى السوق، وإذا كان حاصلاً دائمًا امتنع جعله شرطًا لثبوت هذا الحكم، فلما جعل الله الضرب في الأرض شرطًا لثبوت هذا الحكم، عَلِمنا أنه مغاير لمطلق الانتقال، وذلك هو الذي يسمى سفرًا، ومعلوم أن اسم السفر واقع على القريب وعلى البعيد، فعَلِمنا دلالة الآية على حصول الرخصة في مطلق السفر. **أما الفقهاء فقالوا:** أجمع السلف على أن أقل السفر مقدر. قالوا: والذي يدل عليه أنه حصل في المسألة روايات:

فالرواية الأولي: ما روي عن عمر أنه قال: يقصر في يوم تام. وبه قال الزهري والأوزاعي. الثانية: قال ابن عباس: إذا زاد على يوم وليلة قصر. والثالثة: قال أنس بن مالك: المعتبر خمسة فراسخ. الرابعة: قال الحسن: مسيرة ليلتين. الخامسة: قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير: من الكوفة إلى المداين، وهي مسيرة ثلاثة أيام. وهو قول أبي حنيفة. وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا سافر إلى موضع يكون مسيرة يومين وأكثر اليوم الثالث جاز القصر، وهكذا رواه ابن سماعة عن أبي يوسف ومحمد. السادسة: قال مالك والشافعي: أربعة بُرُد كل بريد أربعة فراسخ، كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد رسول الله ﷺ، وهو الذي قَدَّر أميال البادية كل ميل إثنا عشر ألف قدم، وهي أربعة آلاف خطوة، فإن كل ثلاثة أقدام خطوة.

قال الفقهاء: فاختلاف الناس في هذه الأقوال يدل على انعقاد الإجماع على أن الحكم غير مربوط بمطلق السفر. **قال أهل الظاهر:** اضطراب الفقهاء في هذه الأقاويل، يدل على أنهم لم يجدوا في المسألة دليلاً قويًا في تقدير المدة، إذ لو حصل في المسألة دليل ظاهر الدلالة لَمَا

حصل هذا الاضطراب، وأما سكوت سائر الصحابة عن حكم هذه المسألة فلعله إنما كان لأنهم اعتقدوا أن هذه الآية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر، فكان هذا الحكم ثابتًا في مطلق السفر بحكم هذه الآية، وإذا كان الحكم مذكورًا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة إلى الاجتهاد والاستنباط؛ فلهذا سكتوا عن هذه المسألة.

واعلم أن أصحاب أبي حنيفة عولوا في تقدير المدة بثلاثة أيام على قوله عليه الصلاة والسلام: «**يَمْسَحُ الْمُسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ**»(١)، وهذا يقتضي أنه إذا لم يحصل المسح ثلاثة أيام أن لا يكون مسافرًا، وإذا لم يكن مسافرًا لم يحصل الرخص المشروعة في السفر. وأما أصحاب الشافعي رضي الله عنه فإنهم عولوا على ما روى مجاهد وعطاء بن أبي رباح عن ابن عباس: أن النبي ﷺ قال: «**يَا أَهْلَ مَكَّةَ لاَ تَقْصُرُوا فِي أَدْنَى مِنْ أَرْبَعَةِ بُرُدٍ، مِنْ مَكَّةَ إِلَى عُسْفَانَ**»(٢).

قال أهل الظاهر: الكلام عليه من وجوه: **الأول**: أنه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد. **وهو عندنا غير جائز لوجهين**:

الأول: أن القرآن وخبر الواحد مشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم، والقرآن مقطوع المتن، والخبر مظنون المتن، فكان القرآن أقوى دلالة من الخبر، فترجيح الضعيف على

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب (الطهارة)، باب: (التوقيت في المسح على الخفين) (١/ ٨٥/ ٢٣٢)، والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (التوقيت في المسح على الخفين للمقيم) (١/ ١٥٧)، حديث رقم (١٢٨)، وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (التوقيت في المسح للمقيم والمسافر) (١/ ١٨٣)، حديث رقم (٥٥٢)، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (التوقيت في المسح) (١/ ١٩٥)، حديث رقم (٧١٤)، وأحمد في (المسند) (١/ ٩٦)، حديث رقم (٧٤٨)، (١/ ١١٣)، حديث رقم (٩٠٧) (١/ ١٤٩)، حديث رقم (١٢٧٦)، والحميدي في (١/ ٢٥)، حديث رقم (٤٦)، كلاهما (يزيد بن أبي زياد، الحكم بن عتيبة) عن القاسم . . . به.

(٢) **إسناده ضعيف**: أخرجه الدارقطني في (سننه) (١/ ٣٨٧/ ١) من طريق إسماعيل بن عياش عن عبد الوهاب بن مجاهد عن أبيه وعطاء بن أبي رباح عن ابن عباس . . . به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٢/ ١٥٧). وقال: رواه الطبراني في الكبير من رواية ابن مجاهد عن أبيه وعطاء، ولم أعرفه وبقية رجاله ثقات، والحديث إسناده ضعيف مرفوعًا، فيه عبد الوهاب بن مجاهد وهو متروك، وذكره البخاري معلقًا موقوفًا على ابن عمر وابن عباس بصيغة الجزم (١/ ٣٦٨)، وأورده الألباني في (الإرواء) (٣/ ١٣)، حديث رقم (٥٦٥)، وقال: رواه الدارقطني. (وهذا حديث ضعيف، إسماعيل بن عياش لا يُحتج به، وعبد الوهاب بن مجاهد ضعيف بمرة والصحيح أن ذلك من قول ابن عباس) وأورده عبد الحق في (الأحكام) (ق ٦٢/ ١) من رواية الدارقطني ثم قال: (عبد الوهاب بن مُجاهد ضعفه أحمد وابن معين وأبو حاتم وسفيان الثوري يرميه بالكذب) ونحوه في (التحقيق) لابن الجوزي (ق ١٥٢/ ١).

وفي (مجمع الزوائد) (٢/ ١٥٧) رواه الطبراني في الكبير من رواية ابن مجاهد عن أبيه وعطاء ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات) كذا قال، وابن مجاهد هو عبد الوهاب كما في رواية الدارقطني، وإسماعيل بن عياش ضعيف في روايته عن غير الشاميين وهذه منها. وقال الحافظ في (الفتح) (٢/ ٤٦٧): (وهذا إسناد ضعيف من أجل عبد الوهاب). وفي (التلخيص) (١٢٩): (وإسناده ضعيف، فيه عبد الوهاب بن مجاهد وهو متروك، رواه عنه إسماعيل بن عياش وروايته عن الحجازيين ضعيفة، والصحيح عن ابن عباس من قوله). قال ابن أبي شيبة (٢/ ١٠٩/ ١): ابن عيينة عن عمرو قال: أخبرني عطاء عن ابن عباس قال: (لا تقصروا إلى عرفة وبطن نخلة، وأقصروا إلى عسفان والطائف وجدة، فإذا قدمت على أهل أو ماشية فأتِم). وإسناده صحيح ورواه الشافعي (١/ ١١٥) بهذا الإسناد نحوه.

القوي لا يجوز. والثاني :أنه روي في الخبر أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إِذَا رُوِيَ حَدِيثٌ عَنِّي فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّه تَعَالَى، فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ وَإِنْ خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ» (١) دلّ هذا الخبر على أن كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله تعالى فهو مردود، فهذا الخبر لمَّا ورد على مخالفة عموم الكتاب وجب أن يكون مردودًا.

الوجه الثاني: في دفع هذه الأخبار :وهو أنها أخبار آحاد وردت في واقعة تعم الحاجة إلى معرفة حكمها، فوجب كونها مردودة، إنما قلنا: (إن الحاجة إليها عامة) لأن أكثر الصحابة كانوا في أكثر الأوقات في السفر وفي الغزو، فلما كانت رُخَص السفر مخصوصة بسفر مقدر، كانت الحاجة إلى مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة في حق المكلفين، ولو كان الأمر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلاً متواترًا، لا سيما وهو على خلاف ظاهر القرآن، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن هذه أخبار ضعيفة مردودة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها؟!

الثالث:أن دلائل الشافعية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة، وإذا تعارضت تساقطت، فوجب الرجوع إلى ظاهر القرآن. هذا تمام الكلام في هذا الموضع. والذي عندي في هذا الباب أن يقال: إن كلمة (إذا) وكلمة (إنْ) لا يفيدان إلا كون الشرط مستعقبًا للجزاء، فأما كونه مستعقبًا لذلك الجزاء في جميع الأوقات فهذا غير لازم، بدليل أنه إذا قال لامرأته: إن دخلتِ الدار، أو إذا دخلتِ الدار فأنت طالق، فدخلت مرة وقع الطلاق، وإذا دخلت الدار ثانيًا لا يقع، وهذا يدل على أن كلمة (إذا) وكلمة (إنْ) لا يفيدان العموم البتة، وإذا ثبت هذا سقط استدلال أهل الظاهر بالآية، فإن الآية لا تفيد إلا أن الضرب في الأرض يستعقب مرة واحدة هذه الرخص، وعندنا الأمر كذلك فيما إذا كان السفر طويلاً، فأما السفر القصير فإنما يدخل تحت الآية لو قلنا: إن كلمة (إذا) للعموم، ولما ثبت أنه ليس الأمر كذلك فقد سقط هذا الاستدلال، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل التي تمسك بها المجتهدون بمقدار معين - ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن، فكانت مقبولة صحيحة، والله أعلم.

المسألة السادسة: زعم داود وأهل الظاهر أن جواز القصر مخصوص بحال الخوف. واحتجوا بأنه تعالى أثبت هذا الحكم مشروطًا بالخوف، وهو قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا﴾ والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشرط، فوجب أن لا يحصل جواز القصر عند الأمن. قالوا: ولا يجوز رفع هذا الشرط بخبر من أخبار الآحاد، لأنه يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لا يجوز. ولقد صعب هذا الكلام على قوم ذكروا فيه وجوهًا متكلفة في الآية ليتخلصوا عن هذا الكلام. وعندي أنه ليس في هذا غموض؛ وذلك لأنا

---

(١)تقدم.

بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾[النساء: ٣١] أن كلمة (إن) وكلمة (إذا) يفيدان أن عند حصول الشرط يحصل المشروط، ولا يفيدان أن عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط، واستدللنا على صحة هذا الكلام بآيات كثيرة. وإذا ثبت هذا فنقول: قوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ يقتضي أن عند حصول الخوف تحصل الرخصة، ولا يقتضي أن عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة، وإذا كان كذلك كانت الآية ساكتة عن حال الأمن بالنفي وبالإثبات، وإثبات الرخصة حال الأمن بخبر الواحد يكون إثباتًا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد، وذلك غير ممتنع، إنما الممتنع إثبات الحكم بخبر الواحد على خلاف ما دلّ عليه القرآن، ونحن لا نقول به.

فإن قيل: فعلى هذا لما كان هذا الحكم ثابتًا حال الأمن وحال الخوف، فما الفائدة في تقييده بحال الخوف؟

قلنا: إن الآية نزلت في غالب أسفار النبي ﷺ، وأكثرها لم يخلُ عن خوف العدو، فذكر الله هذا الشرط من حيث إنه هو الأغلب في الوقوع، ومن الناس من أجاب عنه بأن القصر المذكور في الآية المراد منه الاكتفاء بالإيماء والإشارة بدلاً عن الركوع والسجود، وذلك هو الصلاة حال شدة الخوف، ولا شك أن هذه الصلاة مخصوصة بحال الخوف، فإن وقت الأمن لا يجوز الإتيان بهذه الصلاة، ولا تكون محرمة ولا صحيحة، والله أعلم. ثم يقال لأهل الظاهر: إن ظاهر هذه الآية يقتضي أن لا يجوز القصر إلا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار، وأما لو حصل الخوف بسبب آخر وجب أن لا يجوز القصر، فإن التزموا ذلك سَلِموا من الطعن، إلا أنه بعيد، وإن لم يلتزموه توجّه النقض عليهم؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ وذلك يقتضي أن الشرط هو هذا الخوف المخصوص، ولهم أن يقولوا: إما أن يقال: حصل إجماع الصحابة والأمة على أن مطلق الخوف كافٍ، أو لم يحصل الإجماع، فإن حصل الإجماع فنقول: خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الإجماع، وهو دليل قاطع فلم تجز مخالفته بدليل ظني، وإن لم يحصل الإجماع فقد زال السؤال؛ لأنا نلتزم أنه لا يجوز القصر إلا مع هذا الخوف المخصوص، والله أعلم.

أما قوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ ففي تفسير هذه الفتنة قولان: الأول: خفتم أن يفتنوكم عن إتمام الركوع والسجود في جميعها. الثاني: إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا بعداوتهم، والحاصل أن كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ والمعنى أن العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة، والآن قد أظهرتم خلافهم في الدين وازدادت عداوتهم، وبسبب شدة العداوة أقدموا على محاربتكم وقصد إتلافكم إن قدروا، فإن طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم، فعلى هذا رخصت لكم في قصر الصلاة. وإنما قال: ﴿عَدُوًّا﴾ ولم يقل أعداء؛ لأن العدو يستوي فيه الواحد والجمع، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الشعراء: ٧٧].

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٠٢﴾ فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما بيَّن في الآية المتقدمة حال قصر الصلاة بحسَب الكمية في العدد، بيَّن في هذه الآية حالها في الكيفية.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال أبو يوسف والحسن بن زياد: صلاة الخوف كانت خاصة للرسول ﷺ ولا تجوز لغيره. وقال المزني: كانت ثابتة ثم نُسخت. واحتج أبو يوسف على قوله بوجهين: الأول: أن قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ ظاهره يقتضي أن إقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي ﷺ فيهم؛ لأن كلمة (إذا) تفيد الاشتراط. الثاني: أن تغيير هيئة الصلاة أمر على خلاف الدليل، إلا أنا جوزنا ذلك في حق الرسول ﷺ لتحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه، وأما في حق غير الرسول عليه الصلاة والسلام فهذا المعنى غير حاصل؛ لأن فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الأول، فلا يحتاج هناك إلى تغيير هيئة الصلاة. **وأما سائر الفقهاء فقالوا**: لما ثبت هذا الحكم في حق النبي ﷺ بحكم هذه الآية وجب أن يثبت في حق غيره؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] لم يوجب كون الرسول ﷺ مخصوصًا به دون غيره من الأمة بعده، وأما التمسك بلفظ (إذا) فالجواب: أن مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت، أما العدم عند العدم، فغير مسلَّم، وأما التمسك بإدراك فضيلة الصلاة خلف النبي ﷺ فليس يجوز أن يكون علة لإباحة تغيير الصلاة؛ لأنه لا يجوز أن يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض، فاندفع هذا الكلام، والله أعلم.

المسألة الثانية: شَرْح صلاة الخوف هو أن الإمام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة واحدة، ثم إذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون؟ فيه أقوال: الأول: أن تلك الطائفة يُسلِّمون من

الركعة الواحدة ويذهبون إلى وجه العدو، وتأتي الطائفة الأخرى ويصلي بهم الإمام ركعة أخرى ويُسلِّم، وهذا مذهب من يرى أن صلاة الخوف للإمام ركعتان، وللقوم ركعة، وهذا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد. الثاني: أن الإمام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويُسلِّم، ثم تذهب تلك الطائفة إلى وجه العدو، وتأتي الطائفة الأخرى فيصلي الإمام بهم مرة أخرى ركعتين، وهذا قول الحسن البصري. الثالث: أن يصلي الإمام مع الطائفة الأولى ركعة تامة، ثم يبقى الإمام قائمًا في الركعة الثانية إلى أن تصلي هذه الطائفة ركعة أخرى، ويتشهدون ويسلِّمون ويذهبون إلى وجه العدو، ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الإمام قائمًا في الركعة الثانية ركعة، ثم يجلس الإمام في التشهد إلى أن تصلي الطائفة الثانية الركعة الثانية، ثم يسلم الإمام بهم، وهذا قول سهل بن أبي حثمة ومذهب الشافعي. الرابع: أن الطائفة الأولى يصلي الإمام بهم ركعة ويعودون إلى وجه العدو، وتأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة وينصرفون إلى وجه العدو، ثم تعود الطائفة الأولى فيقضون بقية صلاتهم بقراءة وينصرفون إلى وجه العدو، ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقراءة، والفرق أن الطائفة الأولى أدركت أول الصلاة، وهم في حكم من خلف الإمام، وأما الثانية فلم تدرك أول الصلاة، والمسبوق فيما يقضي كالمنفرد في صلاته، وهذا قول عبد الله بن مسعود، ومذهب أبي حنيفة. واعلم أنه وردت الروايات المختلفة بهذه الصلاة، فلعله ﷺ صلى بهم هذه الصلاة في أوقات مختلفة بحسب المصلحة، وإنما وقع الاختلاف بين الفقهاء في أن الأفضل والأشد موافقة لظاهر الآية أي هذه الأقسام، أما الواحدي رحمه الله فقال: الآية مخالفة للروايات التي أخذ بها أبو حنيفة، وبَيَّن ذلك من وجهين: الأول: أنه تعالى قال: ﴿وَلۡتَأۡتِ طَآئِفَةٌ أُخۡرَىٰ لَمۡ يُصَلُّواْ﴾ وهذا يدل على أن الطائفة الأولى قد صلّت عند إتيان الثانية، وعند أبي حنيفة ليس الأمر كذلك؛ لأن الطائفة الثانية عنده تأتي والأولى بعد في الصلاة وما فرغوا منها. الثاني: أن قوله: ﴿فَلۡيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾ ظاهره يدل على أن جميع صلاة الطائفة الثانية مع الإمام، لأن مطلق قولك: (صليت مع الإمام) يدل على أنك أدركت جميع الصلاة معه، وعلى قول أبي حنيفة ليس الأمر كذلك، وأما أصحاب أبي حنيفة فقالوا: الآية مطابقة لقولنا؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَإِذَا سَجَدُواْ فَلۡيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمۡ﴾ وهذا يدل عى أن الطائفة الأولى لم يفرغوا من الصلاة، ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة، وأجاب الواحدي عنه فقال: هذا إنما يلزم إذا جعلنا السجود والكون من ورائكم لطائفة واحدة، وليس الأمر كذلك، بل هو لطائفتين: السجود للأولى، والكون من ورائكم الذي بمعنى الحراسة للطائفة الثانية، والله أعلم.

ونرجع إلى تفسير الآية فنقول: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمۡ﴾ أي: وإذا كنت أيها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم ﴿فَأَقَمۡتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلۡتَقُمۡ طَآئِفَةٌ مِّنۡهُم مَّعَكَ﴾ والمعنى: فاجعلهم طائفتين، فلتقم منهم طائفة معك فصلِّ بهم وليأخذوا أسلحتهم، والضمير إما للمصلين

وإما لغيرهم: فإن كان للمصلين فقالوا: يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر؛ وذلك لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط وأمنع للعدو من الإقدام عليهم، وإن كان لغير المصلين فلا كلام فيه. ويحتمل أن يكون ذلك أمرًا للفريقين بحمل السلاح؛ لأن ذلك أقرب إلى الاحتياط.

ثم قال: ﴿فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ﴾: يعني غير المصلين ﴿مِن وَرَآئِكُمْ﴾ يحرسونكم، وقد ذكرنا أن أداء الركعة الأولى مع الإمام في صلاة الخوف كهو في صلاة الأمن، إنما التفاوت يقع في أداء الركعة الثانية فيه، وقد ذكرنا مذاهب الناس فيها.

ثم قال: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾ وقد بينا أن هذه الآية دالة على صحة قول الشافعي.

ثم قال: ﴿وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ والمعنى أنه تعالى جعل الحذر وهو التحذر والتيقظ آلة يستعملها الغازي؛ فلذلك جُمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ وجُعلا مأخوذين. قال الواحدي رحمه الله: وفيه رخصة للخائف في الصلاة بأن يجعل بعض فكره في غير الصلاة.

فإن قيل: لِمَ ذكر في الآية الأولى ﴿وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ فقط، وذكر في هذه الآية حذرهم وأسلحتهم.

قلنا: لأن في أول الصلاة قلما يتنبه العدو لكون المسلمين في الصلاة، بل يظنون كونهم قائمين لأجل المحاربة، أما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلاة، فهاهنا ينتهزون الفرصة في الهجوم عليهم، فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير فقال: ﴿وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً﴾ أي: بالقتال. عن ابن عباس وجابر أن النبي ﷺ صَلَّى بِأَصْحَابِهِ الظُّهْرَ، وَرَأَى الْمُشْرِكُونَ ذَلِكَ، فَقَالُوا بَعْدَ ذَلِكَ: بِئْسَمَا صَنَعْنَا حَيْثُ لَمْ نُقْدِمْ عَلَيْهِمْ!! وَعَزَمُوا عَلَى ذَلِكَ عِنْدَ الصَّلَاةِ الأُخْرَى، فَأَطْلَعَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ عَلَى أَسْرَارِهِمْ بِهَذِهِ الآيَةِ(١).

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ﴾ والمعنى أنه إن تَعَذَّر حمل السلاح إما لأنه يصيبه بلل المطر فيسوَدّ وتفسد حدته، أو لأن من الأسلحة ما يكون مبطنًا فيثقل على لابسه إذا ابتل بالماء، أو لأجل أن الرجل كان مريضًا

---

(١) أخرجه أحمد في (مسنده) (٣/ ٣٧٤)، حديث رقم (١٥٠٦١)، والبيهقي في (دلائل النبوة) (٣/ ٤٤٦)، حديث رقم (١٢٦٤)، والبيهقي في (السنن والآثار) (٥/ ٢٣٥)، حديث رقم (١٨٥٩)، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٢٤٠)، حديث رقم (١٧٣٨)، جميعًا من طريق هشام عن أبي الزبير عن جابر... به، والطبري في (تفسيره) (٩/ ١٥٦)، حديث رقم (١٠٣٧٣) من طريق النضر أبي عمر عن عكرمة عن ابن عباس... به، ورواه أيضًا في (٩/ ١٥٧)، حديث رقم (١٠٣٧٥) من طريق عبيد الله بن عمرو عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله... به، والحاكم في (المستدرك) (٣/ ٣٢)، حديث رقم (٤٣٢٣) من طريق عكرمة عن ابن عباس... به.

فيشق عليه حمل السلاح، فهاهنا له أن يضع حمل السلاح.

ثم قال: ﴿وَخُذُواْ حِذْرَكُمْۗ﴾ والمعنى أنه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض، أَمَرهم مرة أخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر؛ لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالاً في الميل عليهم واستغنامًا منهم لوضع المسلمين أسلحتهم.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن قوله في أول الآية: ﴿وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْۖ﴾ أَمْر، وظاهر الأمر للوجوب، فيقتضي أن يكون أَخْذ السلاح واجبًا، ثم تأكد هذا بدليل آخر، وهو أنه قال: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْۖ﴾ فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين، وذلك يوجب أن فيما وراء هاتين الحالتين يكون الإثم والجناح حاصلاً بسبب وضع السلاح. ومنهم من قال: إنه سُنة مؤكدة، والأصح ما بيناه، ثم الشرط أن لا يحمل سلاحًا نجسًا إن أمكنه، ولا يحمل الرمح إلا في طرف الصف، وبالجملة بحيث لا يتأذى به أحد.

المسألة الثانية: قال أبو عليّ الجرجاني (صاحب النظم): قوله تعالى: ﴿وَخُذُواْ حِذْرَكُمْۗ﴾ يدل على أنه كان يجوز للنبي ﷺ أن يأتي بصلاة الخوف على جهة يكون بها حاذرًا غير غافل عن كيد العدو. والذي نزل به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر؛ لأن العدو يومئذٍ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة، فالمسلمون كانوا مستدبرين القبلة، ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم، فلا جرم أُمروا بأن يصيروا طائفتين: طائفة في وجه العدو، وطائفة مع النبي عليه الصلاة والسلام مستقبل القبلة، وأما حين كان النبي ﷺ بعسفان وببطن نخل فإنه لم يفرق أصحابه طائفتين؛ وذلك لأن العدو كان مستدبر القبلة، والمسلمون كانوا مستقبلين لها، فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلاة فلم يحتاجوا إلى الاحتراس إلا عند السجود، فلا جرم لما سجد الصف الأول بقي الصف الثاني يحرسونهم، فلما فرغوا من السجود وقاموا تأخروا وتقدم الصف الثاني وسجدوا، وكان الصف الأول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني، فثبت بما ذكرنا أن قوله تعالى: ﴿وَخُذُواْ حِذْرَكُمْۗ﴾ يدل على جواز هذه الوجوه. **والذي يدل على أن المراد من هذه الآية ما ذكرناه:** أنا لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكرارًا محضًا من غير فائدة، ولوقع فعل الرسول بعسفان وببطن نخل على خلاف نص القرآن، وإنه غير جائز، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قالت المعتزلة: إن الله تعالى أَمَر بالحذر، وذلك يدل على كون العبد قادرًا على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر، وذلك يدل على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى، وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي، والله أعلم.

المسألة الرابعة: دلت الآية على وجوب الحذر عن العدو، فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة، وبهذا الطريق كان الإقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز

عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل - واجبًا، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ وفيه سؤال: أنه كيف طابق الأمر بالحذر قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ وجوابه: أنه تعالى لما أَمَر بالحذر عن العدو أوهم ذلك قوة العدو وشدتهم، فأزال الله تعالى هذا الوهم بأن أخبر أنه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوي قلوب المسلمين، ويعلموا أن الأمر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة، وإنما هو لأجل أن يحصل الخوف في قلب المؤمنين، فحينئذٍ يكونون متضرعين إلى الله تعالى في أن يمدهم بالنصر والتوفيق، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَٱثْبُتُوا۟ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: ٤٥].

ثم قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ وفيه قولان: الأول: فإذا قضيتم صلاة الخوف فواظِبوا على ذكر الله في جميع الأحوال، فإن ما أنتم عليه من الخوف والحذر مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع إليه. الثاني: أن المراد بالذكر الصلاة، يعني: صلُّوا قيامًا حال اشتغالكم بالمسابقة والمقارعة، وقعودًا حال اشتغالكم بالرمي، وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الأرض، فإذا اطمأننتم حين تضع الحرب أوزارها فأقيموا الصلاة، فاقضوا ما صليتم في حال المسابقة. هذا ظاهر على مذهب الشافعي في إيجاب الصلاة على المحارب في حال المسابقة إذا حضر وقتها، وإذا اطمأنوا فعليهم القضاء، إلا أن على هذا القول إشكالاً، وهو أن يصير تقدير الآية: فإذا قضيتم الصلاة فصلُّوا، وذلك بعيد لأن حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز، فلا يصار إليه إلا لضرورة.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ واعلم أن هذه الآية مسبوقة بحكمين: أولهما: بيان القصر وهو صلاة السفر، والثاني: صلاة الخوف، ثم إن قوله: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ﴾ يحتمل نقيض الأمرين، فيحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الإنسان مسافرًا بل يصير مقيمًا، وعلى هذا التقدير يكون المراد: فإذا صرتم مقيمين فأقيموا الصلاة تامة من غير قصر ألبتة، ويحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الإنسان مضطرب القلب، بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب أنه زال الخوف، وعلى هذا التقدير يكون المراد: فإذا زال الخوف عنكم فأقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم تعرفونها، ولا تغيروا شيئًا من أحوالها وهيئاتها، ثم لما بالغ الله سبحانه وتعالى في شرح أقسام الصلاة فذكر صلاة السفر، ثم ذكر بعد ذلك صلاة الخوف ختم هذه الآية بقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ أي فرضًا موقتًا، والمراد بالكتاب هاهنا المكتوب، كأنه قيل: مكتوبة موقوتة، ثم حذف الهاء من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر، ومعنى الموقوت أنها كُتبت عليهم في أوقات موقتة، يقال: وقَّته ووقَته مخففًا، وقرئ ﴿وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتْ﴾ [المرسلات: ١١] بالتخفيف.

واعلم أنه تعالى بيَّن في هذه الآية أن وجوب الصلاة مقدّر بأوقات مخصوصة، إلا أنه تعالى

أجمَلَ ذكر الأوقات هاهنا وبَيَّنَّها في سائر الآيات، وهي خمسة: أحدها: قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]فقوله: ﴿ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ يدل على وجوب صلوات ثلاثة، وقوله: ﴿وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ يمنع أن يكون أحد تلك الثلاثة وإلا لزم التكرار، فلا بدّ وأن تكون زائدة على الثلاثة، ولا يجوز أن يكون الواجب أربعة، وإلا لم يحصل فيها وسطى، فلا بدّ من جعلها خمسة لتحصل الوسطى، وكما دلت هذه الآية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر، وإلا لصارت الصلوات الواجبة ستة، فحينئذٍ لا تحصل الوسطى، فهذه الآية دلّت على أن الواجب خمس صلوات إلا أنها غير دالة على بيان أوقاتها. وثانيها: قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ [الإسراء: ٧٨]فالواجب من الدلوك إلى الغسق هو الظهر والعصر، والواجب من الغسق إلى الفجر هو المغرب والعشاء، والواجب في الفجر هو صلاة الصبح، وهذه الآية توهم أن للظهر والعصر وقتًا واحدًا، وللمغرب والعشاء وقتًا واحدًا. وثالثها: قوله سبحانه: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: ١٧]والمراد منه الصلاتان الواقعتان في طرفي النهار وهما المغرب والصبح، ثم قال: ﴿وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ [الروم: ١٨]فقوله: ﴿وَعَشِيًّا﴾ المراد منه الصلاة الواقعة في محض الليل وهي صلاة العشاء، وقوله: ﴿وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ المراد الصلاة الواقعة في محض النهار، وهي صلاة الظهر كما قَدَّم في قوله: ﴿حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم: ١٧]صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر، فكذلك قَدَّم في قوله: ﴿وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر، فصارت الصلوات الأربعة مذكورة في هذه الآية، وأما صلاة العصر فقد أفردها الله تعالىٰ بالذكر في قوله: ﴿وَٱلْعَصْرِ﴾ تشريفًا لها بالإفراد بالذكر. ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]فقوله: ﴿طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ﴾ يفيد وجوب صلاة الصبح ووجوب صلاة العصر؛ لأنهما كالواقعتين على الطرفين، وإن كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الأول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثاني. وقوله: ﴿وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ يفيد وجوب المغرب والعشاء، وكان بعضهم يستدل بهذه الآية على وجوب الوتر قال: لأن الزُّلَف جمع، وأقله ثلاثة، فلا بدّ وأن يجب ثلاث صلوات في الليل عملاً بقوله: ﴿وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾. وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ ءَانَآىِٕ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ﴾ [طه: ١٣٠]فقوله: ﴿قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ إشارة إلى الصبح والعصر، وهو كقوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَىِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]وقوله: ﴿وَمِنْ ءَانَآىِٕ ٱلَّيْلِ﴾ إشارة إلى المغرب والعشاء، وهو كقوله: ﴿وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ وكما احتجوا بقوله: ﴿وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ فكذلك احتجوا عليه بقوله: ﴿وَمِنْ ءَانَآىِٕ ٱلَّيْلِ﴾ لأن قوله: (آناء الليل) جمعٌ وأقله ثلاثة، فهذا مجموع الآيات الدالة على الأوقات الخمسة للصلوات الخمس.

واعلم أن تقدير الصلوات بهذه الأوقات الخمسة في نهاية الحسن والجمال نظرًا إلى

المعقول، وبيانه أن لكل شيء من أحوال هذا العالم مراتب خمسة:

أولها: مرتبة الحدوث والدخول في الوجود، وهو كما يولد الإنسان ويبقى في النشو والنماء إلى مدة معلومة، وهذه المدة تسمى سن النشو والنماء.

والمرتبة الثانية: مدة الوقوف، وهو أن يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان، وهذه المدة تسمى سن الشباب.

والمرتبة الثالثة: مدة الكهولة، وهو أن يظهر في الإنسان نقصان خفي، وهذه المدة تسمى سن الكهولة.

المرتبة الرابعة: مدة الشيخوخة، وهو أن يظهر في الإنسان نقصانات ظاهرة جلية إلى أن يموت ويهلك، وتسمى هذه المدة سن الشيخوخة.

المرتبة الخامسة: أن تبقى آثاره بعد موته مدة، ثم بالآخرة تنمحي تلك الآثار وتبطل وتزول، ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر. فهذه المراتب الخمسة حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان إنسانًا أو غيره من الحيوانات أو النباتات، والشمس حصل لها بحسَب طلوعها وغروبها هذه الأحوال الخمس، وذلك لأنها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عندما يولد، ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها إلى أن تبلغ إلى وسط السماء، فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقاصانات خفية إلى وقت العصر، ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوؤها ويضعف حرها، ويزداد انحطاطها وقُوّتها إلى الغروب، ثم إذا غربت يبقى بعض آثارها في أفق المغرب وهو الشفق، ثم تنمحي تلك الآثار وتصير الشمس كأنها ما كانت موجودة في العالم. فلما حصلت هذه الأحوال الخمسة لها وهي أمور عجيبة لا يقدر عليها إلا الله تعالى لا جرم أوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الأحوال الخمسة لها صلاة، فأوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكرًا للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال تلك الظلمة وحصول النور، وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحياة، ولما وصلت الشمس إلى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها أثر الانحطاط أوجب صلاة الظهر تعظيمًا للخالق القادر على قلب أحوال الأجرام العلوية والسفلية من الضد إلى الضد، فجعل الشمس بعد غاية ارتفاعها واستعلائها منحطة عن ذلك العلو وآخذة في سن الكهولة، وهو النقصان الخفي، ثم لما انقضت مدة الكهولة ودخلت في أول زمان الشيخوخة أوجب تعالى صلاة العصر، ونِعم ما قال الشافعي رحمه الله: أن أول العصر هو أن يصير ظل كل شيء مثليه. وذلك لأن من هذا الوقت تظهر النقصانات الظاهرة، ألا ترى أن من أول وقت الظهر إلى وقت العصر على قول الشافعي رحمه الله ما ازداد الظل إلا مثل الشيء، ثم إن في زمان الطيف يصير ظله مثليه، وذلك يدل على أن من الوقت الذي يصير ظل الشيء مثلاً له تأخذ الشمس في النقصانات الظاهرة، ثم إذا غربت الشمس أشبهت هذه الحالة ما إذا مات

الإنسان، فلا جرم أوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلاة المغرب، ثم لما غرب الشفق فكأنه انمحت آثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا أثر، فلا جرم أوجب الله تعالى صلاة العشاء. فثبت أن إيجاب الصلوات الخمس في هذه الأوقات الخمسة مطابق للقوانين العقلية والأصول الحكمية!! والله أعلم بأسرار أفعاله.

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ فِى ٱبْتِغَآءِ ٱلْقَوْمِ ۖ إِن تَكُونُوا۟ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ ۖ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٠٤﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر بعض الأحكام التي يحتاج المجاهد إلى معرفتها، عاد مرة أخرى إلى الحث على الجهاد فقال: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟﴾ أي: ولا تضعفوا ولا تتوانوا ﴿فِى ٱبْتِغَآءِ ٱلْقَوْمِ﴾ أي: في طلب الكفار بالقتال، ثم أورد الحجة عليهم في ذلك فقال: ﴿إِن تَكُونُوا۟ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ﴾ والمعنى أن حصول الألم قدر مشترك بينكم وبينهم، فلما لم يصر خوف الألم مانعًا لهم عن قتالكم، فكيف صار مانعًا لكم عن قتالهم؟! ثم زاد في تقرير الحجة وبَيَّن أن المؤمنين أولى بالمصابرة على القتال من المشركين؛ لأن المؤمنين مُقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر، والمشركين لا يقرون بذلك، فإذا كانوا مع إنكارهم الحشر والنشر يَجِدُّون في القتال فأنتم أيها المؤمنون المقرون بأن لكم في هذا الجهاد ثوابًا عظيمًا وعليكم في تركه عقابًا عظيمًا - أَوْلى بأن تكونوا مجدين في هذا الجهاد، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾ ويحتمل أيضًا أن يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم الله تعالى في قوله: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣] وفي قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] وفيه وجه ثالث، وهو أنكم تعبدون الإله العالم القادر السميع البصير، فيصح منكم أن ترجوا ثوابه، وأما المشركون فإنهم يعبدون الأصنام وهي جمادات، فلا يصح منهم أن يرجوا من تلك الأصنام ثوابًا أو يخافوا منها عقابًا. وقرأ الأعرج (أن تكونوا تألمون) بفتح الهمزة بمعنى: ولا تهنوا لأن تكونوا تألمون. وقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ﴾ تعليل.

ثم قال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ أي لا يكلفكم شيئًا ولا يأمركم ولا ينهاكم إلا بما هو عالم بأنه سبب لصلاحكم في دينكم ودنياكم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾﴾

في كيفية النظم وجوه:

الأول: أنه تعالى لما شرح أحوال المنافقين على سبيل الاستقصاء، ثم اتصل بذلك أمر المحاربة، واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية؛ مثل قتل المسلم خطأ على

ظن أنه كافر، ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف، رجع الكلام بعد ذلك إلى أحوال المنافقين، وذكر أنهم كانوا يحاولون أن يحملوا الرسول عليه الصلاة والسلام على أن يحكم بالباطل ويذر الحكم الحق، فأطلع الله رسوله عليه وأمره بأن لا يلتفت إليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب.

والوجه الثاني في بيان النظم: أنه تعالى لما بيَّن الأحكام الكثيرة في هذه السورة بيَّن أن كل ما عُرف بإنزال الله تعالى وأنه ليس للرسول أن يحيد عن شيء منها طلبًا لرضا قومه.

الوجه الثالث: أنه تعالى لما أمَر بالمجاهدة مع الكفار بيَّن أن الأمر وإن كان كذلك لكنه لا تجوز الخيانة معهم ولا إلحاق ما لم يفعلوا بهم، وأن كفر الكافر لا يبيح المسامحة بالنظر له، بل الواجب في الدين أن يحكم له وعليه بما أنزل على رسوله، وأن لا يلحق الكافر حيف لأجل أن يرضى المنافق بذلك. **وفي الآية مسائل**:

المسألة الأولى: اتفق المفسرون على أن أكثر هذه الآيات نزلت في طعمة بن أبيرق، ثم في كيفية الواقعة روايات:

أحدها: أن طعمة سرق درعًا، فلما طُلبت الدرع منه رمى واحدًا من اليهود بتلك السرقة، ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودي، جاء قومه إلى النبي ﷺ وطلبوا منه أن يعينهم على هذا المقصود، وأن يُلحق هذه الخيانة باليهودي، فهَمَّ الرسول عليه الصلاة والسلام بذلك، فنزلت الآية (١).

وثانيها: أن واحدًا وضع عنده درعًا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد، فلما طلبها منه جحدها.

وثالثها: أن المودع لما طلب الوديعة زعم أن اليهودي سرق الدرع. واعلم أن العلماء قالوا: هذا يدل على أن طعمة وقومه كانوا منافقين، وإلا لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل وإلحاق السرقة باليهودي على سبيل التخرص والبهتان، ومما يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ﴾ [النساء: ١١٣] ثم روي أن طعمة هرب إلى مكة، وارتد، وثقب حائطًا هناك لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات.

المسألة الثانية: قال أبو علي الفارسي: قوله: ﴿أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ إما أن يكون منقولاً بالهمزة من رأيت التي يراد بها رؤية البصر، أو من رأيت التي تتعدى إلى المفعولين، أو من رأيت التي يراد بها الاعتقاد: والأول باطل لأن الحُكم في الحادثة لا يُرى بالبصر. والثاني أيضًا باطل لأنه يلزم

---

(١) رواه الطبري في (تفسيره) (٥/ ٢٦٨) من طريق أسباط عن السدي... به، ورواه أيضًا (٥/ ٢٦٩) من طريق حجاج عن ابن جريج عن عكرمة... به، ورواه الحاكم في (المستدرك) (٤/ ٤٢٦)، حديث رقم (٨١٦٤) من طريق محمد بن إسحاق حدثني عاصم بن عمرو بن قتادة عن أبيه عن جده قتادة بن النعمان رضي الله عنه... بنحوه. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

أن يتعدى إلى ثلاثة لا إلى المفعولين بسبب التعدية، ومعلوم أن هذا اللفظ لم يتعد إلا إلى مفعولين أحدهما الكاف التي هي للخطاب، والآخر المفعول المقدر، وتقديره: بما أراكه الله، ولما بطل القسمان بقي الثالث، وهو أن يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد.

المسألة الثالثة: اعلم أنه ثبت بما قدمنا أن قوله: ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ معناه بما أعلمك الله، وسمى ذلك العلم بالرؤية لأن العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريًا مجرى الرؤية في القوة والظهور، وكان عمر يقول: لا يقولن أحد قضيت بما أراني الله تعالى؛ فإن الله تعالى لم يجعل ذلك إلا لنبيّه، وأما الواحد منا فرأيه يكون ظنًّا ولا يكون علمًا.

إذا عرفت هذا فنقول: قال المحققون: هذه الآية تدل على أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم إلا بالوحي والنص.

وإذا عرفت هذا فنقول: تفرع عليه مسألتان:

إحداهما: أنه لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم إلا بالنص ثبت أن الاجتهاد ما كان جائزًا له.

والثانية: أن هذه الآية دلت على أنه ما كان يجوز له أن يحكم إلا بالنص، فوجب أن يكون حال الأمة كذلك لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] وإذا كان كذلك وجب أن يكون العمل بالقياس حرامًا.

والجواب عنه: أنه لما قامت الدلالة على أن القياس حجة كان العمل بالقياس عملاً بالنص في الحقيقة، فإنه يصير التقدير كأنه تعالى قال: مهما غلب على ظنك أن حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين الصورتين، فاعلم أن تكليفي في حقك أن تعمل بموجب ذلك الظن، وإذا كان الأمر كذلك كان العمل بهذا القياس عملاً بعين النص.

أما قوله: ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: معنى الآية: ولا تكن لأجل الخائنين مخاصمًا لمن كان بريئًا عن الذنب، يعني: لا تخاصم اليهود لأجل المنافقين.

المسألة الثانية: قال الواحدي رحمه الله: خصمك: الذي يخاصمك، وجمعه الخصماء، وأصله من الخصم وهو ناحية الشيء وطرفه، والخصم طرف الزاوية وطرف الأشفار، وقيل للخصمين خصمان لأن كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى، وخصوم السحابة جوانبها.

المسألة الثالثة: قال الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام: دلّت هذه الآية على صدور الذنب من الرسول عليه الصلاة والسلام، فإنه لولا أن الرسول عليه الصلاة والسلام أراد أن يخاصم لأجل الخائن ويذب عنه، وإلا لما ورد النهي عنه.

والجواب: أن النهي عن الشيء لا يقتضي كون المنهي فاعلاً للمنهي عنه، بل ثبت في الرواية

أن قوم طعمة لما التمسوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يذب عن طعمة وأن يُلحق السرقة باليهودي - توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الآية، وكان الغرض من هذا النهي تنبيه النبي عليه الصلاة والسلام على أن طعمة كذاب، وأن اليهودي بريء عن ذلك الجرم.

فإن قيل: الدليل على أن ذلك الجرم قد وقع من النبي عليه الصلاة والسلام قوله بعد هذه الآية: ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ فلما أمره الله بالاستغفار دلّ على سبق الذنب.

والجواب من وجوه: الأول: لعله مال طبعه إلى نصرة طعمة بسبب أنه كان في الظاهر من المسلمين، فأُمر بالاستغفار لهذا القدر، وحسنات الأبرار سيئات المقربين.

والثاني: لعلّ القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول عليه الصلاة والسلام ما يوجب القدح في شهادتهم، هَمَّ بأن يقضي بالسرقة على اليهودي، ثم لما أطلعه الله تعالى على كذب أولئك الشهود عرف أن ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ، فكان استغفاره بسبب أنه هَمَّ بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وإن كان معذورًا عند الله فيه.

الثالث: قوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَۖ﴾ يحتمل أن يكون المراد: واستغفر الله لأولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون أن يُظهروا براءته عن السرقة.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ١٠٧﴾

والمراد بالذين يختانون أنفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن عُلم كونه سارقًا، والاختيان كالخيانة، يقال: خانه واختانه، وذكرنا ذلك عند قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] وإنما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنهم: إنهم يختانون أنفسهم لأن من أقدم على المعصية، فقد حرم نفسه الثواب وأوصلها إلى العقاب، فكان ذلك منه خيانة مع نفسه؛ ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره: إنه ظلم نفسه.

وأعلم أن في الآية تهديدًا شديدًا، وذلك لأن النبي عليه الصلاة والسلام لما مال طبعه قليلاً إلى جانب طعمة، وكان في علم الله أن طعمة كان فاسقًا، فالله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من إعانة المذنب، فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالمًا ثم يعينه على ذلك الظلم، بل يحمله عليه ويرغبه فيه أشد الترغيب.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ قال المفسرون: إن طعمة خان في الدرع، وأثِم في نسبة اليهودي إلى تلك السرقة، فلا جرم قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾.

فإن قيل: لمَ قال: ﴿خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ مع أن الصادر عنه خيانة واحدة وإثم واحد؟!

قلنا: عَلِم الله تعالى أنه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والإثم الكثير، فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل إلى ذلك، ويدل عليه ما رويناه أنه بعد هذه الواقعة هرب إلى مكة، وارتد، ونقب حائط إنسان لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات، ومن كان خاتمته كذلك لم يُشك في خيانته، وأيضًا: طلب من النبي عليه الصلاة والسلام أن يدفع السرقة عنه ويُلحقها باليهودي، وهذا يُبطل رسالة الرسول، ومن حاول إبطال رسالة الرسول وأراد إظهار كذبه فقد كفر، فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة في الخيانة والإثم.

وقيل: إذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم أن لها أخوات. عن عمر رضي الله عنه أنه أمَر بقطع يد سارق، فجاءت أمه تبكي وتقول: هذه أول سرقة سرقها فاعف عنه. فقال: كذبتِ إن الله لا يؤاخذ عبده في أول الأمر. وأعلم أنه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والإثم، دل ذلك على أن من كان قليل الخيانة والإثم فهو خارج عنه.

ثم قال تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾﴾

الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار، يقال: استخفيت من فلان، أي: تواريت منه واستترت. قال تعالى: ﴿وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِٱلَّيْلِ﴾ [الرعد: ١٠] أي: مستتر، فقوله: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ أي: يستترون من الناس ولا يستترون من الله. قال ابن عباس: يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله. قال الواحدي: هذا معنى وليس بتفسير، وذلك لأن الاستحياء من الناس يوجب الاستتار من الناس والاستخفاء منهم، فأما أن يقال: الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الأمر كذلك، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ يريد بالعلم والقدرة والرؤية، وكفى هذا زاجرًا للإنسان عن المعاصي، وقوله: ﴿إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ أي: يضمرون ويقدرون في أذهانهم، وذكرنا معنى التبييت في قوله: ﴿بَيَّتَ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: ٨١] والذي لا يرضاه الله من القول هو أن طعمة قال: أرمي اليهودي بأنه هو الذي سرق الدرع، وأحلف أني لم أسرقها فيقبل الرسول يميني لأني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي.

فإن قيل: كيف سمي التبييت قولاً وهو معنى في النفس؟!

قلنا: مذهبنا أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وعلى هذا المذهب فلا إشكال، ومن أنكر كلام النفس فله أن يجيب بأن طعمة وأصحابه لعلّهم اجتمعوا في الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر، فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه.

فأما قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾ فالمراد الوعيد من حيث إنهم وإن كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس، إلا أنها كانت ظاهرة في علم الله، لأنه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه سبحانه منها شيء.

قال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلۡتُمۡ عَنۡهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا ١٠٩﴾

ثم قال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلۡتُمۡ عَنۡهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ (ها) للتنبيه في ﴿هَٰٓأَنتُمۡ﴾ و ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ وهما مبتدأ وخبر ﴿جَٰدَلۡتُمۡ﴾ جملة مبينة لوقوع (أولاء) خبرًا، كما تقول لبعض الأسخياء: أنت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك. ويجوز أن يكون ﴿أُوْلَآءِ﴾ اسمًا موصولاً بمعنى الذي و ﴿جَٰدَلۡتُمۡ﴾ صلة، وأما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة، وجَدْل الحبل: شدة فتله، ورجل مجدول كأنه فُتل، والأجدل الصقر لأنه من أشد الطيور قوة. هذا قول الزجاج.

وقال غيره: سميت المخاصمة جدالاً لأن كل واحد من الخصمين يريد ميل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رأيه.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب أنهم كانوا في الظاهر من المسلمين، والمعنى: هبوا أنكم خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا، فمن الذين يخاصمون عنهم في الآخرة إذا أخذهم الله بعذابه؟!

وقرأ عبد الله بن مسعود: (ها أنتم هؤلاء جادلتم عنه)، يعني عن طعمة، وقوله: ﴿فَمَن يُجَٰدِلُ ٱللَّهَ عَنۡهُمۡ﴾ استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع.

ثم قال تعالى: ﴿أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا﴾ فقوله: ﴿أَم مَّن يَكُونُ﴾ عطف على الاستفهام السابق، والوكيل هو الذي وُكل إليه الأمر في الحفظ والحماية، والمعنى: من الذي يكون محافظًا ومحاميًا لهم من عذاب الله؟ واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب أتبعه بالدعوة إلى التوبة، وذكر فيه ثلاثة أنواع من الترغيب.

فالأول قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ١١٠﴾

والمراد بالسوء: القبيح الذي يسوء به غيره، كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمي اليهودي بالسرقة، والمراد بظلم النفس ما يختص به الإنسان كالحلف الكاذب، وإنما خص ما يتعدى إلى الغير باسم السوء لأن ذلك يكون في الأكثر إيصالاً للضرر إلى الغير، والضرر سوء حاضر، فأما الذنب الذي يخص الإنسان فذلك في الأكثر لا يكون ضررًا حاضرًا لأن الإنسان لا يوصل الضرر إلى نفسه.

واعلم أن هذه الآية دالة على حكمين: الأول: أن التوبة مقبولة عن جميع الذنوب، سواء كانت كفرًا أو قتلاً، عمدًا أو غصبًا للأموال؛ لأن قوله: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ﴾ عم الكل

الثاني: أن ظاهر الآية يقتضي أن مجرد الاستغفار كاف، وقال بعضهم: إنه مقيد بالتوبة لأنه لا ينفع الاستغفار مع الإصرار، وقوله: ﴿يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ معناه غفورًا رحيمًا له، وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه، فإنه لا معنى للترغيب في الاستغفار إلا إذا كان المراد ذلك.

والنوع الثاني: من الكلمات المرغبة في التوبة: قوله تعالى:

﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١١﴾ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿١١٢﴾﴾

والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة أو دفع مضرة؛ ولذلك لم يجز وصف الباري تعالى بذلك، والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار، كأنه تعالى يقول: الذنب الذي أتيت به ما عادت مضرته إلي فإنني منزّه عن النفع والضر، ولا تيأس من قَبول التوبة والاستغفار ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا﴾ بما في قلبه عند إقدامه على التوبة ﴿حَكِيمًا﴾ تقتضي حكمته ورحمته أن يتجاوز عن التائب.

النوع الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ وذكروا في الخطيئة والإثم وجوهًا:

الأول: أن الخطيئة هي الصغيرة، والإثم هو الكبيرة.

وثانيها: الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعلها، والإثم هو الذنب المتعدي إلى الغير كالظلم والقتل.

وثالثها: الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد أو بالخطأ، والإثم ما يحصل بسبب العمد، والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله: ﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [النساء: ١١١] فبيّن أن الإثم ما يكون سببًا لاستحقاق العقوبة.

وأما قوله: ﴿ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا﴾ فالضمير في ﴿بِهِۦ﴾ إلى ماذا يعود؟ فيه وجوه:

الأول: ثم يرم بأحد هذين المذكورين.

الثاني: أن يكون عائدًا إلى الإثم وحده لأنه هو الأقرب كما عاد إلى التجارة في قوله ﴿وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١].

الثالث: أن يكون عائدًا إلى الكسب، والتقدير: يرم بكسبه بريئًا، فدل يكسب على الكسب.

الرابع: أن يكون الضمير راجعًا إلى معنى الخطيئة، فكأنه قال: ومن يكسب ذنبًا ثم يرم به بريئًا.

وأما قوله: ﴿فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا﴾ فالبهتان أن ترمي أخاك بأمر منكر وهو بريء منه.

وأعلم أن صاحب البهتان مذموم في الدنيا أشد الذم، ومعاقب في الآخرة أشد العقاب، فقوله: ﴿فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا﴾ إشارة إلى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا، وقوله: ﴿وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ إشارة إلى ما يلحقه من العقاب العظيم في الآخرة.

قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ ۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ﴾ والمعنى: ولولا أن الله خصك بالفضل وهو النبوّة، وبالرحمة وهي العصمة، لهمت طائفة منهم أن يضلوك، وذلك لأن قوم طعمة كانوا قد عرفوا أنه سارق، ثم سألوا النبي عليه السلام أن يدفع ويجادل عنه ويبرئه عن السرقة، وينسب تلك السرقة إلى اليهودي، ومعنى (يضلوك) أي: يلقوك في الحكم الباطل الخطأ.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ بسبب تعاونهم على الإثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان، فهم لما أقدموا على هذه الأعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين.

﴿وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ﴾ فيه وجهان: الأول: قال القفال رحمه الله: وما يضرونك في المستقبل، فوعَده الله تعالى في هذه الآية بادامة العصمة له مما يريدون من إيقاعه في الباطل. الثاني: أن المعنى أنهم وإن سَعَوا في إلقائك في الباطل فأنت ما وقعت في الباطل؛ لأنك بنيت الأمر على ظاهر الحال، وأنت ما أُمرت إلا ببناء الأحكام على الظواهر.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾

واعلم أنّا إن فسرنا قوله ﴿وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ﴾ بأن المراد أنه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل، كان قوله: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ مؤكدًا لذلك الوعد، يعني لما أنزل عليك الكتاب والحكمة وأمرك بتبليغ الشريعة إلى الخلق، فكيف يليق بحكمته أن لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات؟! وإن فسرنا تلك الآية بأن النبي عليه الصلاة والسلام كان معذورًا في بناء الحكم على الظاهر، كان المعنى: وأنزل عليك الكتاب والحكمة وأوجب فيها بناء أحكام الشرع على الظاهر، فكيف يضرك بناء الأمر على الظاهر؟!

ثم قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾

قال القفال رحمه الله: هذه الآية تحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون المراد ما يتعلق بالدين، كما قال: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢] وعلى هذا الوجه تقدير الآية: أنزل الله عليك الكتاب والحكمة، وأطلعك على أسرارهما، وأوقفك على حقائقهما، مع أنك ما كنت قبل ذلك عالمًا بشيء منهما، فكذلك يفعل بك في مستأنف أيامك، لا يقدر أحد من المنافقين على إضلالك وإزلالك.

الوجه الثاني: أن يكون المراد: وعلَّمك ما لم تكن تعلم من أخبار الأولين، فكذلك يعلمك

من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر به على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم، ثم قال: ﴿وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ وهذا من أعظم الدلائل على أن العلم أشرف الفضائل والمناقب، وذلك لأن الله تعالى ما أعطى الخلق من العلم إلا القليل، كما قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلاً، ثم إنه سمى ذلك القليل عظيمًا حيث قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وسمى جميع الدنيا قليلاً حيث قال: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء: ٧٧] وذلك يدل على غاية شرف العلم.

قوله تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١١٤﴾﴾

واعلم أن هذه إشارة إلى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي رحمه الله: النجوى في اللغة سر بين اثنين، يقال: ناجيت الرجل مناجاة ونِجاء، ويقال: نجوت الرجل أنجو نجوى، بمعنى ناجيته، والنجوى قد تكون مصدرًا بمنزلة المناجاة، قال تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون، قال تعالى: ﴿وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٤٧].

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ﴾ ذكر النحويون في محل ﴿مَنْ﴾ وجوهًا، وتلك الوجود مبنية على معنى النجوى في هذه الآية: فإن جعلنا معنى النجوى هاهنا السر فيجوز أن يكون في موضع النصب؛ لأنه استثناء الشيء عن خلاف جنسه فيكون نصبًا كقوله ﴿إِلَّآ أَذًى﴾ [آل عمران: ١١١] ويجوز أن يكون رفعًا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله:

إلاَّ اليَعَافِيرُ وَإلاَّ العِيسُ (١)

وأبو عبيدة جعل هذا من باب حذف المضاف فقال: التقدير: إلا في نجوى مَن أمر بصدقة، ثم حذف المضاف، وعلى هذا التقدير يكون (مَن) في محل النجوى لأنه أقيم مقامه، ويجوز فيه وجهان: أحدهما: الخفض بدل من نجواهم، كما تقول: ما مررت بأحد إلا زيد. والثاني:

---

(١) هذا البيت للشاعر جران العود النمري وهو هكذا:

إلاَّ اليَعَافِيرُ وَإلاَّ العِيسُ وَبَقَرٌ مُلَمَّعٌ كُنُوسُ

وجران هو جران العود النمري، وهو عامر الحارث النميري. ؟ - ٦٨هـ/ ؟ - ٦٨٧م. شاعر وصاف أدرك الإسلام، وسمع القرآن، واقتبس منه كلمات وردت في شعره. وجران العَود معناه (مقدم عنق البعير المسن) وكان يلقب نفسه به في شعره.

النصب على الاستثناء، فكما تقول: ما جاءني أحد إلا زيدًا، وهذا استثناء الجنس من الجنس.

وأما إن جعلنا النجوى اسمًا للقوم المتناجين كان منصوبًا على الاستثناء لأنه استثناء الجنس من الجنس، ويجوز أن يكون (مَن) في محل الخفض من وجهين: أحدهما: أن تجعله تبعًا لكثير، على معنى: لا خير في كثير من نجواهم إلا فيمن أمر بصدقة، كقولك: لا خير في القوم إلا نفر منهم. والثاني: أن تجعله تبعًا للنجوى، كما تقول: لا خير في جماعة من القوم إلا زيد، إن شئت أتبعت زيدًا الجماعة، وإن شئت أتبعته القوم، والله أعلم.

المسألة الثالثة: هذه الآية وإن نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض إلا أنها في المعنى عامة، والمراد: لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث إلا ما كان من أعمال الخير، ثم إنه تعالى ذكر من أعمال الخير ثلاثة أنواع: الأمر بالصدقة، والأمر بالمعروف، والإصلاح بين الناس، وإنما ذكر الله هذه الأقسام الثلاثة، وذلك لأن عمل الخير إما أن يكون بإيصال المنفعة أو بدفع المضرة: أما إيصال الخير فإما أن يكون من الخيرات الجسمانية وهو إعطاء المال، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ﴾ وإما أن يكون من الخيرات الروحانية، وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم، أو تكميل القوة العملية بالأفعال الحسنة، ومجموعها عبارة عن الأمر بالمعروف، وإليه الإشارة بقوله: ﴿أَوْ مَعْرُوفٍ﴾ وأما إزالة الضرر فإليها الإشارة بقوله: ﴿أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ فثبت أن مجامع الخيرات مذكورة في هذه الآية، ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه الصلاة والسلام: «**كلام ابن آدم كله عليه لا له، إلا ما كان من أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو ذكر الله**» وقيل لسفيان الثوري: ما أشد هذا الحديث! فقال سفيان: ألم تسمع الله يقول: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ﴾ فهو هذا بعينه، أما سمعت الله يقول: ﴿وَالْعَصْرِ ۞ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[العصر: ١، ٢] فهو هذا بعينه.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ والمعنى أن هذه الأقسام الثلاثة من الطاعات وإن كانت في غاية الشرف والجلالة، إلا أن الإنسان إنما ينتفع بها إذا أتى بها لوجه الله ولطلب مرضاته، فأما إذا أتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من أعظم المفاسد، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلوب من الأعمال الظاهرة رعاية أحوال القلب في إخلاص النيّة، وتصفية الداعية عن الالتفات إلى غرض سوى طلب رضوان الله تعالى، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[البينه: ٥] وقوله: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[النجم: ٣٩] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**إنما الأعمال بالنيات**»**وهاهنا سؤالان:**

السؤال الأول: لِمَ انتصب ﴿ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾؟

والجواب: لأنه مفعول له، والمعنى لأنه لابتغاء مرضاة الله.

السؤال الثاني: كيف قال: ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ﴾ ثم قال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ﴾؟

والجواب: أنه ذكر الأمر بالخير ليدل به على فاعله لأن الأمر بالخير لما دخل في زمرة

الخيرين، فبأن يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك أَوْلى، ويجوز أن يراد: ومن يأمر بذلك، فعبر عن الأمر بالفعل لأن الأمر أيضًا فعل من الأفعال.

قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾

أعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو ما روي أن طعمة بن أبيرق لما رأى أن الله تعالى هتك ستره وبَرَّأ اليهودي عن تهمة السرقة، ارتد وذهب إلى مكة، ونقب جدار إنسان لأجل السرقة فتهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الآية. أما الشقاق والمشاقة فقد ذكرنا في سورة البقرة أنه عبارة عن كون كل واحد منهما في شق آخر من الأمر، أو عن كون كل واحد منهما فاعلاً فعلاً يقتضي لحوق مشقة بصاحبه، وقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ﴾ أي: من بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الإسلام. قال الزجاج: لأن طعمة هذا كان قد تبين له بما أوحى الله تعالى من أمره وأظهر من سرقته ما دلّه ذلك على صحة نبوّة محمد ﷺ، فعادى الرسول وأظهر الشقاق وارتد عن دين الإسلام، فكان ذلك إظهار الشقاق بعد ما تبين له الهدى. قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ يعني غير دين الموحدين، وذلك لأن طعمة تَرَك دين الإسلام واتبع دين عبادة الأوثان.

ثم قال: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ أي نتركه وما اختار لنفسه، ونكله إلى ما توكل عليه. قال بعضهم: هذا منسوخ بآية السيف لا سيما في حق المرتد.

ثم قال: ﴿وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ﴾ يعني نلزمه جهنم، وأصله الصلاء وهو لزوم النار وقت الاستدفاء ﴿وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ انتصب ﴿مَصِيرًا﴾ على التمييز، كقولك: فلان طاب نفسًا، وتصبب عرقًا.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: روي أن الشافعي رضي الله عنه سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية، وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبًا، بيان المقدمة الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين، ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبًا له لكان ذلك ضمًّا لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وإنه غير جائز، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبًا، وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين، فإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حرامًا لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حرامًا، وإذا كان عدم اتباعهم حرامًا كان اتباعهم واجبًا؛ لأنه لا خروج عن طرفي النقيض.

فإن قيل: لا نسلِّم أن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين، فإنه لا يمتنع أن لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين.

وأجيب عن هذا السؤال بأن المتابعة عبارة عن الإتيان بمثل ما فعل الغير، فإذا كان من شأن غير المؤمنين أن لا يتبعوا سبيل المؤمنين، فكل من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بمثل فعل غير المؤمنين، فوجب كونه متبعًا لهم، ولقائل أن يقول: الاتباع ليس عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير وإلا لزم أن يقال: الأنبياء والملائكة متبعون لآحاد الخلق من حيث أنهم يوحدون الله كما أن كل واحد من آحاد الأمة يوحد الله، ومعلوم أن ذلك لا يقال، بل الاتباع عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير، وإذا كان كذلك، فمَن تَرَك متابعة سبيل المؤمنين لأجل أنه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلاً، فلا جرم لم يتبعهم، فهذا الشخص لا يكون متبعًا لغير سبيل المؤمنين، فهذا سؤال قوي على هذا الدليل، وفيه أبحاث أُخر دقيقة ذكرناها في كتاب المحصول في علم الأصول، والله أعلم.

المسألة الثانية: دلّت هذه الآية على وجوب عصمة محمد ﷺ عن جميع الذنوب، والدليل عليه أنه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه، وكل من منع غيره عن فعل يفعله كان مشاقًا له؛ لأن كل واحد منهما يكون في شق غير الشق الذي يكون الآخر فيه، فثبت أنه لو صدر الذنب عن الرسول لوجبت مشاقته، لكن مشاقته محرمة بهذه الآية، فوجب أن لا يصدر الذنب عنه.

المسألة الثالثة: دلّت هذه الآية على أنه يجب الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام في أفعاله؛ إذ لو كان فِعل الأمة غير فعل الرسول لزم كون كل واحد منهما في شق آخر من العمل فتحصل المشاقة، لكن المشاقة محرمة، فيلزم وجوب الاقتداء به في أفعاله.

المسألة الرابعة: قال بعض المتقدمين: كل مجتهد مصيب في الأصول لا بمعنى أن اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد، بل بمعنى سقوط الإثم عن المخطئ.، واحتجوا على قولهم بهذه الآية قالوا: لأنه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، وهذا يقتضي أنه إذا لم يحصل تبين الهدى أن لا يكون الوعيد حاصلاً.

وجوابه: أنه تمسُّك بالمفهوم، وهو دلالة ظنية عند من يقول به، والدليل الدال على أن وعيد الكفار قطعي أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾[النساء: ١١٦] والقاطع لا يعارضه المظنون.

المسألة الخامسة: الآية دالة على أنه لا يمكن تصحيح الدين إلا بالدليل والنظر والاستدلال؛ وذلك لأنه تعالى شَرَط حصول الوعيد بتبين الهدى، ولو لم يكن تبين الهدى معتبرًا في صحة الدين وإلا لم يكن لهذا الشرط معنى.

المسألة السادسة: الآية دالة على أن الهدى اسم للدليل لا للعلم؛ إذ لو كان الهدى اسمًا للعلم لكان تبين الهدى إضافة الشيء إلى نفسه وأنه فاسد.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾ إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ ۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿١١٨﴾ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا ﴿١٢١﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾﴾

اعلم أن هذه الآية مكررة في هذه السورة، وفي تكرارها فائدتان: الأولى: أن عمومات الوعيد وعمومات الوعد متعارضة في القرآن، وأنه تعالى ما أعاد آية من آيات الوعيد بلفظ واحد مرتين، وقد أعاد هذه الآية دالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة، وقد اتفقوا على أنه لا فائدة في التكرير إلا التأكيد، فهذا يدل على أنه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد، وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد.

والفائدة الثانية: أن الآيات المتقدمة إنما نزلت في سارق الدرع، وقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ١١٥] إنما نزلت في ارتداده، فهذه الآية إنما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد أن ذلك السارق لو لم يرتد لم يَصِر محرومًا عن رحمتي، ولكنه لما ارتد وأشرك بالله صار محرومًا قطعًا عن رحمة الله، ثم إنه أكد ذلك بأن شرح أن أمر الشرك عظيم عند الله فقال: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ يعني: ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله بعيدًا، فلا جرم لا يصير محرومًا عن رحمتي، وهذه المناسبات دالة قطعًا على دلالة هذه الآية على أن ما سوى الشرك مغفور قطعًا، سواء حصلت التوبة أو لم تحصل، ثم إنه تعالى بيّن كون الشرك ضلالاً بعيدًا فقال: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾ (إنْ) هاهنا معناه النفي، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ [النساء: ١٥٩] و﴿يَدْعُونَ﴾ بمعنى يعبدون لأن مَن عَبَد شيئًا فإنه يدعوه عند احتياجه إليه. وقوله: ﴿إِلَّآ إِنَٰثًا﴾ فيه أقوال:

الأول: أن المراد هو الأوثان، وكانوا يسمونها باسم الإناث، كقولهم: اللّات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، واللات تأنيث الله، والعزى تأنيث العزيز. قال الحسن: لم يكن حي من أحياء العرب إلا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه أنثى بني فلان، ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة

رضي الله عنها: (إلا أوثانًا)، وقراءة ابن عباس: (إلا أثنًا)، جمع وثن مثل أَسَد وأُسْد، ثم أُبدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله ﴿وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتۡ﴾ [المرسلات: ١١] قال الزجاج: وجائز أن يكون (أثن) أصلها (أثن)، فأتبعت الضمة الضمة.

القول الثاني: قوله: ﴿إِلَّآ إِنَٰثٗا﴾ أي: إلا أمواتًا، وفي تسمية الأموت إناثًا وجهان: الأول: أن الإخبار عن الموات يكون على صيغة الإخبار عن الأنثى، تقول: هذه الأحجار تعجبني: كما تقول: هذه المرأة تعجبني. الثاني: أن الأنثى أخس من الذكَر، والميت أخس من الحي، فلهذه المناسبة أطلقوا اسم الأنثى على الجمادات الموات.

القول الثالث: أن بعضهم كان يعبد الملائكة، وكانوا يقولون: الملائكة بنات الله، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ تَسۡمِيَةَ ٱلۡأُنثَىٰ﴾ [النجم: ٢٧] والمقصود من الآية هل إنسان أجهل ممن أشرك خالق السماوات والأرض وما بينهما جمادًا يسميه بالأنثى؟!

ثم قال: ﴿وَإِن يَدۡعُونَ إِلَّا شَيۡطَٰنٗا مَّرِيدٗا﴾ قال المفسرون: كان في كل واحد من تلك الأوثان شيطان يتراءى للسدنة يكلمهم، وقال الزجاج: المراد بالشيطان هاهنا إبليس، بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنۡ عِبَادِكَ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا﴾ ولا شك أن قائل هذاالقول هو إبليس، ولا يبعد أن الذي تراءى للسدنة هو إبليس، وأما المَريد فهو المبالغ في العصيان الكامل في البعد من الطاعة ويقال له: مارد ومريد، قال الزجاج: يقال: حائط ممرد، أي: مملس، ويقال: شجرة مرداء، إذا تناثر ورقها، والذي لم تنبت له لحية يقال له: أمرد لكون موضع اللحية أملس، فمن كان شديد البعد عن الطاعة يقال له: مَريد ومارد لأنه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شيء.

ثم قال تعالى: ﴿لَّعَنَهُ ٱللَّهُۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنۡ عِبَادِكَ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا﴾ وفيه مسألتان.

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): قوله: ﴿لَّعَنَهُ ٱللَّهُۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ﴾ صفتان بمعنى شيطانًا مريدًا جامعًا بين لعنة الله وهذا القول الشنيع. واعلم أن الشيطان هاهنا قد ادعى أشياء: أولها: قوله: ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنۡ عِبَادِكَ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا﴾ الفرض في اللغة: القطع، والفرضة: الثلمة التي تكون في طرف النهر، والفرض: الحز الذي في الوتر، والفرض في القوس: الحز الذي يشد فيه الوتر، والفريضة: ما فرض الله على عباده وجعله حتمًا عليهم قطعًا لعذرهم، وكذا قوله: ﴿وَقَدۡ فَرَضۡتُمۡ لَهُنَّ فَرِيضَةٗ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي: جعلتم لهن قطعة من المال.

إذا عرفت هذا فنقول: معنى الآية أن الشيطان لعنه الله قال عند ذلك: لأتخذن من عبادك حظًّا مقدرًا معينًا، وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه، وفي التفسير عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «مِنْ كُلِّ أَلْفٍ وَاحِدٌ للَّه، وَسَائِرُهُ لِلنَّاسِ وَلإِبْلِيسَ».

فإن قيل: النقل والعقل يدلان على أن حزب الشيطان أكثر عددًا من حزب الله.

أما النقل: فقوله تعالى في صفة البشر: ﴿فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [سبأ: ٢٠] وقال حاكيًا عن

الشيطان: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢]. وحكي عنه أيضًا أنه قال: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ۝٨٣﴾ [ص: ٨٢-٨٣] ولا شك أن المخلصين قليلون.

وأما العقل: فهو أن الفساق والكفار أكثر عددًا من المؤمنين المخلصين، ولا شك أن الفساق والكفار كلهم حزب إبليس.

إذا ثبت هذا فنقول: لمَ قال: ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا﴾ مع أن لفظ النصيب لا يتناول القسم الأكثر، وإنما يتناول الأقل؟

والجواب: أن هذا التفاوت إنما يحصل في نوع البشر، أما إذا ضممت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم إلى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المخلصين، وأيضًا: فالمؤمنون وإن كانوا قليلين في العدد إلا أن منصبهم عظيم عند الله، والكفار والفساق وإن كانوا كثيرين في العدد فهم كالعدم؛ فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم إبليس. **وثانيها:** ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾ يعني عن الحق.

قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على أصلين عظيمين من أصولنا:

فالأصل الأول: المُضل هو الشيطان، وليس المُضل هو الله تعالى. قالوا: وإنما قلنا: إن الآية تدل على أن المضل هو الشيطان لأن الشيطان ادعى ذلك، والله تعالى ما كذَّبه فيه، ونظيره قوله: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] وقوله: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢] وقوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦] وأيضًا: أنه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلاً للناس في معرض الذم له، وذلك يمنع من كون الإله موصوفًا بذلك.

والأصل الثاني: وهو أن أهل السنة يقولون: الإضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال، وقلنا: ليس الإضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال؛ بدليل أن إبليس وَصَف نفسه بأنه مضل مع أنه بالإجماع لا يقدر على خلق الضلال.

والجواب: أن هذا كلام إبليس فلا يكون حجة، وأيضًا: أن كلام إبليس في هذه المسألة مضطرب جدًا، فتارة يميل إلى القدر المحض، وهو قوله: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] وأخرى إلى الجبر المحض وهو قوله: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ [القصص: ٣٩] وتارة يظهر التردد فيه حيث قال: ﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغْوَيْنَآ أَغْوَيْنَٰهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ [القصص: ٦٣] يعني أن قول هؤلاء الكفار: نحن أغوينا فمن الذي أغوانا عن الدين؟ ولا بدّ من انتهاء الكل بالآخرة إلى الله.

وثالثها: قوله: ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ واعلم أنه لما ادعى أنه يُضل الخلق قال: ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ وهذا يُشعر بأنه لا حيلة له في الإضلال أقوى من إلقاء الأماني في قلوب الخلق، وطلب الأماني يورث شيئين: الحرص والأمل، والحرص والأمل يستلزمان أكثر الأخلاق الذميمة، وهما كالأمرين اللازمين لجوهر الإنسان، قال ﷺ: «**يَهْرَمُ ابْنُ آدَمَ وَيَشِبُّ مَعَهُ اثْنَانِ: الْحِرْصُ وَالْأَمَلُ**»(١)

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الرقاق)، باب: (من بلغ ستين سنة) (٥/ ٢٣٦٠)، حديث رقم (٦٠٥٨)، ومسلم في (صحيحه) (٢/ ٧٢٤/ ١٠٤٧)، كلاهما من طريق أبي عوانة عن قتادة عن أنس. . . به.

والحرص يستلزم ركوب أهوال الدنيا وأهوال الدين، فإنه إذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله إلا بمعصية الله وإيذاء الخلق، وإذا طال أمله نسي الآخرة وصار غريقًا في الدنيا، فلا يكاد يقدم على التوبة، ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ، فيصير قلبه كالحجارة أو أشد قسوة.

ورابعها: قوله: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ البتك: القطع، وسيف باتك، أي: قاطع، والتبتيك: التقطيع. قال الواحدي رحمه الله: التبتيك هاهنا هو قطع آذان البحيرة بإجماع المفسرين، وذلك أنهم كانوا يشقون آذان الناقة إذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكرًا، وحَرَّموا على أنفسهم الانتفاع بها. وقال آخرون: المراد أنهم يقطعون آذان الأنهام نسكًا في عبادة الأوثان، فهم يظنون أن ذلك عبادة مع أنه في نفسه كفر وفسق.

خامسها: قوله: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ وللمفسرين هاهنا قولان:

الأول: أن المراد من تغيير خلق الله تغيير دين الله، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والحسن والضحاك ومجاهد والسدي والنخعي وقتادة، وفي تقرير هذا القول وجهان:

الأول: أن الله تعالى فَطَر الخلق على الإسلام يوم أخرجهم من ظهر آدم كالذر وأشهدهم على أنفسهم أنه ربهم وآمنوا به، فمن كفر فقد غَيَّر فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهذا معنى قوله ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَلَكِنْ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ»(١).

والوجه الثاني: في تقرير هذا القول: أن المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحلال حرامًا أو الحرام حلالاً.

القول الثاني: حمل هذا التغيير على تغيير أحوال كلها تتعلق بالظاهر، وذكروا فيه وجوهًا:

الأول: قال الحسن: المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ: «لَعَنَ اللَّه الْوَاصِلَاتِ وَالْوَاشِمَاتِ»(٢) قال: وذلك لأن المرأة تتوصل بهذه الأفعال إلى الزنا.

الثاني: روي عن أنس وشهر بن حوشب وعكرمة وأبي صالح أن معنى تغيير خلق الله هاهنا هو الإخصاء وقطع الآذان وفقء العيون؛ ولهذا كان أنس يكره إخصاء الغنم، وكانت العرب إذا بلغت إبل أحدهم ألفًا عوروا عين فحلها.

الثالث: قال ابن زيد: هو التخنث. وأقول: يجب إدخال السحاقات في هذه الآية على هذا القول؛ لأن التخنث عبارة عن ذكَر يشبه الأنثى، والسحق عبارة عن أنثى تشبه الذكَر.

---

(١) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (الجنائز)، باب: (ما قيل في أولاد المشركين) (٣/ ٢٩٠)، حديث رقم (١٣٨٥) من طريق أبي سلمة... به، ومسلم في كتاب (القدر)، باب: (معنى كل مولود يولد على الفطرة) (٤/ ٢٠٤٧/ ٢٣) من طريق أبي صالح... به، كلاهما (أبو سلمة، أبو صالح) عن أبي هريرة... به.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب (اللباس)، باب: (وصل الشعر) (١٠/ ٣٨٧)، حديث رقم (٥٩٣٧) من طريق عبيد الله... به، ومسلم في كتاب (اللباس)، باب: (تحريم الواصلة فعلها) (٣/ ١١٩/ ١٦٧٧) من طريق صخر بن جويرية... به، كلاهما (عبيد الله، صخر) عن نافع... به.

الرابع: حكى الزجاج عن بعضهم أن الله تعالى خلق الأنعام ليركبوها ويأكلوها فحرموها على أنفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل، وخَلَق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون، فغيروا خلق الله. هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب، ويخطر ببالي هاهنا وجه آخر في تخريج الآية على سبيل المعنى، وذلك لأن دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة أوجه: التشوش، والنقصان، والبطلان. فادعى الشيطان لعنه الله إلقاء أكثر الخلق في مرض الدين، وضرر الدين هو قوله: ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ وذلك لأن صاحب الأماني يشغل عقله وفكره في استخراج المعاني الدقيقة والحيل والوسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية، فهذا مرض روحاني من جنس التشوش، وأما النقصان فالإشارة إليه بقوله: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ وذلك لأن بتك الآذان نوع نقصان، وهذا لأن الإنسان إذا صار مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر الرأي ضعيف الحزم في طلب الآخرة، وأما البطلان فالإشارة إليه بقوله: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ وذلك لأن التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المدة الأولى، ومن المعلوم أن من بقي مواظبًا على طلب اللذات العاجلة مُعْرِضًا عن السعادات الروحانية، فلا يزال يزيد في قلبه الرغبة في الدنيا والنفرة عن الآخرة، ولا تزال تتزايد هذه الأحوال إلى أن يتغير القلب بالكلية، فلا يخطر بباله ذكر الآخرة ألبتة، ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة، فتكون حركته وسكونه وقوله وفعله لأجل الدنيا، وذلك يوجب تغيير الخلقة لأن الأرواح البشرية إنما دخلت في هذا العالم الجسماني على سبيل السفر، وهي متوجهة إلى عالم القيامة، فإذا نسيت معادها وألِفت هذه المحسوسات التي لا بدّ من انقضائها وفنائها، كان هذا بالحقيقة تغييرًا للخلقة، وهو كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩] وقال: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

واعلم أنه تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه في الإغواء والضلال، حَذّر الناس عن متابعته فقال: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ واعلم أن أحدًا لا يختار أن يتخذ الشيطان وليًّا من دون الله، ولكن المعنى أنه إذا فعل ما أمره الشيطان به وتَرَك ما أمره الرحمن به، صار كأنه اتخذ الشيطان وليًّا لنفسه وتَرَك ولاية الله تعالى، وإنما قال: ﴿خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ لأن طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر، وطاعة الشيطان تفيد المنافع الثلاثة المنقطعة المشوبة بالغموم والأحزان والآلام الغالبة، والجمع بينهما محال عقلاً، فمن رغب في ولايته فقد فاته أشرف المطالب وأجلُّها بسبب أخس المطالب وأدْوَنها، ولا شك أن هذا هو الخسار المطلق.

ثم قال تعالى: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ واعلم أنا بينا في الآية المتقدمة أن عمدة أمر الشيطان إنما هو بإلقاء الأماني في القلب، وأما تبتيك الآذان وتغيير الخلقة فذاك من نتائج إلقاء الأماني في القلب ومن آثاره، فلا جرم نبّه الله تعالى على ما هو العمدة في دفع تلك الأماني، وهو أن تلك الأماني لا تفيد إلا الغرور، والغرور هو أن يظن الإنسان بالشيء أنه نافع

ولذيذ، ثم يتبين اشتماله على أعظم الآلام والمضار، وجميع أحوال الدنيا كذلك، والعاقل يجب عليه أن لا يلتفت إلى شيء منها، ومثال هذا أن الشيطان يُلقي في قلب الإنسان أنه سيطول عمره وينال من الدنيا أمله ومقصوده، ويستولي على أعدائه، ويقع في قلبه أن الدنيا دُول فربما تيسرت له كما تيسرت لغيره، إلا أن كل ذلك غرور؛ فإنه ربما لم يطل عمره، وإن طال فربما لم يجد مطلوبه، وإن طال عمره ووجد مطلوبه على أحسن الوجوه، فإنه لا بدّ وأن يكون عند الموت في أعظم أنواع الغم والحسرة؛ فإن المطلوب كلما كان ألذ وأشهى وكان الإلف معه أدْوَم وأبقى؛ كانت مفارقته أشد إيلامًا وأعظم تأثيرًا في حصول الغم والحسرة، فظهر أن هذه الآية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب.

وفي الآية وجه آخر: وهو أن الشيطان يعدهم بأنه لا قيامة ولا جزاء، فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية.

ثم قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾ واعلم أنا ذكرنا أن الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للإنسان عند وجدان ما يستحسن ظاهره إلا أنه يعظم تأذيه عند انكشاف الحال فيه، والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي الله سبحانه وإن كان في الحال لذيذًا، إلا أن عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته، فكان هذا المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من أنه ليس إلا الغرور.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾ المحيص: المَعْدل والمفر. قال الواحدي رحمه الله: هذه الآية تحتمل وجهين:

أحدهما: أنه لا بدّ لهم من ورودها.

الثاني: التخليد الذي هو نصيب الكفار. وهذا غير بعيد لأن الضمير في قوله: ﴿وَلَا يَجِدُونَ﴾ عائد إلى الذين تقدم ذكرهم، وهم الذين قال الشيطان: لأتخذن من عبادك نصيبًا مفروضًا. والأظهر أن الذي يكون نصيبًا للشيطان هم الكفار.

ولما ذكر الله الوعيد أردفه بالوعد فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾.

واعلم أنه تعالى في أكثر آيات الوعد ذكر ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام للزم التكرار، وهو خلاف الأصل، فعَلِمنا أن الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام، وأما في آيات الوعيد فإنه يذكر الخلود ولم يذكر التأبيد إلا في حق الكفار، وذلك يدل على أن عقاب الفساق منقطع.

ثم قال: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا﴾ قال صاحب (الكشاف): هما مصدران: الأول: مؤكد لنفسه، كأنه قال: وعد وعدًا وحقًّا مصدر مؤكد لغيره، أي حق ذلك حقًّا.

ثم قال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ وهو توكيد ثالث بليغ. وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما

ذكره الشيطان لأتباعه من المواعيد الكاذبة والأماني الباطلة، والتنبيه على أن وعد الله أولى بالقَبول وأحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس أحد أكذب منه، وقرأ حمزة والكسائي: ﴿أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ بإشمام الصاد الزاي، وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القرآن نحو ﴿قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩] ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤] والقيل: مصدر قال قولاً وقيلاً، وقال ابن السكيت: القيل والقال اسمان لا مصدران.

قال تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الأمنية أفعولة من المنية، وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في قوله تعالى ﴿إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢].

المسألة الثانية: (ليس): فعل، فلا بدّ من اسم يكون هو مسندًا إليه، وفيه وجوه: الأول: ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى﴾ الآية [النساء: ١٢٢]، بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب، أي: ليس يستحق بالأماني إنما يستحق بالإيمان والعمل الصالح. الثاني: ليس وضع الدين على أمانيكم. الثالث: ليس الثواب والعقاب بأمانيكم. والوجه الأول أولى لأن إسناد ﴿لَّيْسَ﴾ إلى ما هو مذكور فيما قبل أَوْلى من إسناده إلى ما هو غير مذكور.

المسألة الثالثة: الخطاب في قوله: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ خطاب مع من؟ فيه قولان: الأول: أنه خطاب مع عبدة الأوثان، وأمانيهم أن لا يكون هناك حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب، وإن اعترفوا به لكنهم يصفون أصنامهم بأنها شفعاؤهم عند الله، وأما أماني أهل الكتاب فهو قولهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١] وقولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] فلا يعذبنا، وقولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠].

القول الثاني: أنه خطاب مع المسلمين، وأمانيهم أن يغفر لهم وإن ارتكبوا الكبائر، وليس الأمر كذلك، فإنه تعالى يخص بالعفو والرحمة من يشاء كما قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦] وروي أنه تفاخر المسلمون وأهل الكتاب: فقال أهل الكتاب: نبيّنا قبل نبيّكم وكتابنا قبل كتابكم، ونحن أولى بالله منكم!! وقال المسلمون: نبيّنا خاتم النبيّين، وكتابنا ناسخ الكتب!! فأنزل الله تعالى هذه الآية.

ثم قال تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على أنه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات، وليس لقائل أن يقول: هذا يشكل بالصغائر فإنها مغفورة. قالوا: الجواب عنه من وجهين: الأول: أن العام بعد التخصيص حجة، والثاني: أن صاحب الصغيرة قد انحبط من ثواب طاعته

بمقدار عقاب تلك المعصية، فهاهنا قد وصل جزاء تلك المعصية إليه.

أجاب أصحابنا عنه بأن الكلام على عموماته قد تقدم في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١] والذي نزيده في هذه الآية وجوه: **الأول**: لمَ لا يجوز أن يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل إلى الإنسان في الدنيا من الغموم والهموم والأحزان والآلام والأسقام؟! والذي يدل على صحة ما ذكرنا القرآن والخبر: **أما القرآن فهو قوله تعالى**: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨] سمي ذلك القطع بالجزاء. **وأما الخبر** فما روي أنه لما نزلت هذه الآية قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: كيف الصلاح بعد هذه الآية؟ فقال: غفر الله لك يا أبا بكر، ألست تمرض، أليس يصيبك الأذى؟ فهو ما تجزون. وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قرأ هذه الآية فقال: أنُجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا!! فبلغ النبي ﷺ كلامه فقال: «**يُجْزَى الْمُؤْمِنُ فِي الدُّنْيَا بِمُصِيبَتِهِ فِي جَسَدِهِ وَمَا يُؤْذِيهِ**» وعن أبي هريرة رضي الله عنه: لما نزلت هذه الآية بكينا وحزنا وقلنا: يا رسول الله ما أبقت هذه الآية لنا شيئًا!! فقال عليه الصلاة والسلام: «**أَبْشِرُوا فإِنَّهُ لا يُصِيبُ أَحَدًا مِنْكُمْ مُصِيبَةٌ فِي الدُّنْيَا إِلاَّ جَعَلَهَا اللَّهُ لَهُ كَفَّارَةً، حَتَّى الشَّوْكَةُ الَّتِي تَقَعُ فِي قَدَمِهِ**»(١).

الوجه الثاني في الجواب: هب أن ذلك الجزاء إنما يصل إليهم يوم القيامة، لكن لمَ لا يجوز أن يحصل الجزاء بنقص ثواب إيمانه وسائر طاعاته؟! ويدل عليه القرآن والخبر والمعقول:

أما القرآن فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

وأما الخبر: فما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال: لما نزلت هذه الآية شقت على المؤمنين مشقة شديدة، وقالوا: يا رسول الله وأينا لم يعمل سوءًا فكيف الجزاء؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّهُ تَعَالَى وَعَدَ عَلَى الطَّاعَةِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ وَعَلَى الْمَعْصِيَةِ الْوَاحِدَةِ عُقُوبَةً وَاحِدَةً فَمَنْ جُوزِيَ بِالسَّيِّئَةِ نَقَصَتْ وَاحِدَةٌ مِنْ عَشَرَةٍ وَبَقِيَتْ لَهُ تِسْعُ حَسَنَاتٍ، فَوَيْلٌ لِمَنْ غَلَبَتْ آحَادُهُ أَعْشَارَهُ**»(٢).

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (المرضى)، باب: (ما جاء في كفارة المرضى) (٥/ ٢١٣٧)، حديث رقم (٥٣١٧)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٩٢/ ٢٥٧٢)، كلاهما من طريق عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها... به.

(٢) أورده البغوي في (تفسيره) (٢/ ٢٩٠)، وقال: وقال الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس... فذكره، وفيه الكلبي وهو متروك ومتهم بالكذب. وأما معنى الحديث فقد جاء في الصحيحين من رواية ابن عباس رضي الله عنهما. **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الرقاق)، باب: (مَن هَمَّ بحسنة أو سيئة) (١١/ ٣٣١)، **حديث رقم** (٦٤٩١) من طريق عبد الوارث... به، ومسلم في كتاب (الإيمان)، باب: (إذا هم العبد بحسنة) (١/ ٢٠٧/ ١١٨) من طريق عبد الوارث... به، كلاهما من طريق أبي رجاء العطاردي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه عز وجل قال: ثم قال: «إن الله كتب الحسنات والسيئات، ثم بَيَّن ذلك، فمَن هَمَّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها وعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هَمَّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هَمَّ بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة». واللفظ للبخاري.

وأما المعقول: فهو أن ثواب الإيمان وجميع الطاعات أعظم لا محالة من عقاب الكبيرة الواحدة، والعدل يقتضي أن يحط من الأكثر مثل الأقل، فيبقى حينئذٍ من الأكثر شيء زائد، فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة.

الوجه الثالث في الجواب: أن هذه الآية إنما نزلت في الكفار، والذي يدل على ما ذكرناه أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [النساء: ١٢٤] فالمؤمن الذي أطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر، فهو مؤمن قد عمل الصالحات، فوجب القطع بأنه يدخل الجنة بحكم هذه الآية، وقولهم: (خرج عن كونه مؤمنًا) فهو باطل للدلائل الدالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن، مثل قوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [الحجرات: ٩] سمي الباغي حال كونه باغيًا مؤمنًا، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] سمي صاحب القتل العمد العدوان مؤمنًا، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [التحريم: ٨] سماه مؤمنًا حال ما أمره بالتوبة، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإذا كان مؤمنًا كان قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ حجة في أن المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من أهل الجنة، فوجب أن يكون قوله: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ مخصوصًا بأهل الكفر.

الوجه الرابع في الجواب: هب أن النص يعم المؤمن والكافر، ولكن قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] أخص منه، والخاص مقدم على العام، ولأن إلحاق التأويل بعمومات الوعيد أَوْلى من إلحاقه بعمومات الوعد؛ لأن الوفاء بالوعد كرم، وإهمال الوعيد وحمله على التأويل بالتعريض جود وإحسان.

المسألة الثانية: دلّت الآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لأن قوله: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا﴾ يتناول جميع المحرمات، فدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الإسلام، ثم قوله: ﴿يُجْزَ بِهِۦ﴾ يدل على وصول جزاء كل ذلك إليهم.

فإن قيل: لـمَ لا يجوز أن يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل إليهم من الهموم والغموم في الدنيا؟ قلنا: إنه لا بدّ وأن يصل جزاء أعمالهم الحسنة إليهم في الدنيا؛ إذ لا سبيل إلى إيصال ذلك الجزاء إليهم في الآخرة، وإذا كان كذلك فهذا يقتضي أن يكون تنعمهم في الدنيا أكثر ولذاتهم هاهنا أكمل؛ ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ، وَجَنَّةُ الْكَافِرِ» وإذا كان كذلك امتنع أن يقال: إن جزاء أفعالهم المحظورة تصل إليهم في الدنيا، فوجب القول بوصول ذلك الجزاء إليهم في الآخرة.

المسألة الثالثة: قالت المعتزلة: دلت الآية على أن العبد فاعل، ودلت أيضًا على أنه بعمل السوء يستحق الجزاء، وإذا دلت الآية على مجموع هذين الأمرين فقد دلت على أن الله غير خالق لأفعال العباد، وذلك من وجهين: أحدهما: أنه لما كان عملاً للعبد امتنع كونه عملاً لله

تعالى؛ لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرَيْن، والثاني: أنه لو حصل بخلق الله تعالى لما استحق العبد عليه جزاء ألبتة وذلك باطل؛ لأن الآية دالة على أن العبد يستحق الجزاء على عمله.

واعلم أن الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا الكتاب.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾.

قالت المعتزلة: دلت الآية على نفي الشفاعة. والجواب من وجهين: الأول: أنا قلنا: إنَّ هذه الآية في حق الكفار. والثاني: أن شفاعة الأنبياء والملائكة في حق العصاة إنما تكون بإذن الله تعالى، وإذا كان كذلك فلا ولي لأحد ولا نصير لأحد إلا الله سبحانه وتعالى.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾

قال مسروق: لما نزل قوله: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] قال أهل الكتاب للمسلمين: نحن وأنتم سواء!! فنزلت هذه الآية إلى قوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم (يُدخَلون الجنة) بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله، وكذلك في سورة مريم وفي حم المؤمن، والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السورة جميعًا على أن الدخول مضاف إليهم، وكلاهما حسن، والأول أحسن لأنه أفخم، ويدل على مثيب أدخلهم الجنة ويوافق ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ﴾ وأما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ﴾ [الزخرف: ٧٠] ولقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحجر: ٤٦] [ق: ٣٤]، والله أعلم.

المسألة الثانية: قالوا: الفرق بين (مِن) الأولى والثانية أن الأولى للتبعيض، والمراد: من يعمل بعض الصالحات. لأن أحدًا لا يقدر على أن يعمل جميع الصالحات، بل المراد أنه إذا عمل بعضها حال كونه مؤمنًا استحق الثواب.

واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن صاحب الكبيرة لا يبقى مخلدًا في النار، بل ينقل إلى الجنة، وذلك لأنا بينا أن صاحب الكبيرة مؤمن. وإذا ثبت هذا فنقول: إن صاحب الكبيرة إذا كان قد صلّى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الآية أن يدخل الجنة، ولزم بحكم الآيات الدالة على وعيد الفساق أن يدخل النار، فأما أن يدخل الجنة ثم ينقل إلى النار فذلك باطل بالإجماع، أو يدخل النار ثم ينقل إلى الجنة فذلك هو الحق الذي لا محيد عنه، والله أعلم.

المسألة الثالثة: النقير: نقرة في ظهر النواة منها تنبت النخلة، والمعنى أنهم لا يُنقصون قدر منبت النواة.

فإن قيل: كيف خص الله الصالحين بأنهم لا يُظلمون مع أن غيرهم كذلك كما قال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] وقال: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمًا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].

والجواب من وجهين: الأول: أن يكون الراجع في قوله: ﴿وَلَا يُظۡلَمُونَ﴾ عائدًا إلى عمال السوء وعمال الصالحات جميعًا. **والثاني:** أن كل ما لا ينقص عن الثواب كان بأن لا يزيد في العقاب أَوْلى، هذا هو الحكم فيما بين الخلق، فذكر الله تعالى هذا الحكم على وَفق تعارف الخلق.

قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا ﴿١٢٥﴾ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا ﴿١٢٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الإنسان مؤمنًا، شَرح الإيمان وبَيَّن فضله من وجهين: **أحدهما:** أنه الدين المشتمل على إظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد لله تعالى. **والثاني:** وهو أنه الدين الذي كان عليه إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الإسلام.

أما الوجه الأول: فاعلم أن دين الإسلام مبينى على أمرين: الاعتقاد والعمل: أما الاعتقاد فإليه الإشارة بقوله: ﴿أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ﴾ وذلك لأن الإسلام هو الانقياد والخضوع. والوجه أحسن أعضاء الإنسان، فالإنسان إذا عرف بقلبه ربه وأقر بربوبيته وبعبودية نفسه، فقد أسلم وجهه لله. وأما العمل فإليه الإشارة بقوله: ﴿وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾ ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات، فتأمل في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والأغراض، وأيضًا: فقوله ﴿أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ﴾ يفيد الحصر، معناه أنه أسلم نفسه لله وما أسلم لغير الله، وهذا تنبيه على أن كمال الإيمان لا يحصل إلا عند تفويض جميع الأمور إلى الخالق وإظهار التبري من الحَوْل والقوة، وأيضًا: ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله، فإن المشركين كانوا يستعينون بالأصنام ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، والدهرية والطبيعيون يستعينون بالأفلاك والكواكب والطبائع وغيرها، واليهود كانوا يقولون في دفع عقاب الآخرة عنهم: إنهم من أولاد الأنبياء، والنصارى كانوا يقولون: ثالث ثلاثة، فجميع الفِرق قد استعانوا بغير الله. وأما المعتزلة فهم في الحقيقة ما أسلمت وجوههم لله لأنهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من أنفسهم، فهم في الحقيقة لا يرجون إلا أنفسهم، ولا يخافون إلا أنفسهم، وأما أهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والإبداع والخلق إلى الحق سبحانه وتعالى، واعتقدوا أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله فهم الذين أسلموا وجوههم لله وعولوا بالكلية على فضل الله، وانقطع نظرهم عن كل شيء ما سوى الله.

وأما الوجه الثاني في بيان فضيلة الإسلام: وهو أن محمدًا عليه الصلاة والسلام إنما دعا الخلق إلى دين إبراهيم عليه السلام، فلقد اشتهر عند كل الخلق أن إبراهيم عليه السلام ما كان يدعو إلا إلى الله تعالى كما قال: ﴿وَإِنَّنِي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٩] وما كان يدعو إلى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجدة صنم ولا استعانة بطبيعة، بل كان دينه الدعوة إلى الله والإعراض عن كل ما سوى الله، ودعوة محمد عليه الصلاة والسلام قد كان قريبًا من شرع إبراهيم عليه السلام في الختان وفي الأعمال المتعلقة بالكعبة؛ مثل الصلاة إليها والطواف بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ﴾ [البقرة: ١٢٤] ولما ثبت أن شرع محمد عليه الصلاة والسلام كان قريبًا من شرع إبراهيم، ثم إن شرع إبراهيم مقبول عند الكل؛ وذلك لأن العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب إلى إبراهيم، وأما اليهود والنصارى فلا شك في كونهم مفتخرين به، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون شرع محمد مقبولاً عند الكل.

وأما قوله: ﴿حَنِيفًا﴾ ففيه بحثان: الأول: يجوز أن يكون حالاً للمتبوع، وأن يكون حالاً للتابع، كما إذا قلت: رأيت راكبًا، فإنه يجوز أن يكون الراكب حالاً للمرئي والرائي.

البحث الثاني: الحنيف: المائل، ومعناه أنه مائل عن الأديان كلها؛ لأن ما سواه باطل، والحق أنه مائل عن كل ظاهر وباطن، وتحقيق الكلام فيه أن الباطل وإن كان بعيدًا من الباطل الذي يضاده فقد يكون قريبًا من الباطل الذي يجانسه، وأما الحق فإنه واحد فيكون مائلاً عن كل ما عداه؛ كالمركز الذي يكون في غاية البعد عن جميع أجزاء الدائرة.

فإن قيل: ظاهر هذه الآية يقتضي أن شرع محمد عليه الصلاة والسلام نفس شرع إبراهيم، وعلى هذا التقدير لم يكن محمد عليه الصلاة والسلام صاحب شريعة مستقلة، وأنتم لا تقولون بذلك.

قلنا: يجوز أن تكون ملة إبراهيم داخلة في ملة محمد عليه الصلاة والسلام، مع اشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: في تعلق هذه الآية بما قبلها، وفيه وجهان:

الأول: أن إبراهيم عليه السلام لما بلغ في علو الدرجة في الدين أن اتخذه الله خليلاً، كان جديرًا بأن يتبع خلقه وطريقته.

والثاني: أنه لما ذكر ملة إبراهيم ووَصَفه بكونه حنيفًا ثم قال عقيبه: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ أشعر هذا بأنه سبحانه إنما اتخذه خليلاً لأنه كان عالمًا بذلك الشرع آتيًا بتلك التكاليف، ومما يؤكد هذا قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤] وهذا يدل على أنه سبحانه إنما جعله إمامًا للخلق لأنه أتم تلك الكلمات.

وإذ ثبت هذا فنقول: لما دلت الآية على أن إبراهيم عليه السلام إنما كان بهذا المنصب العالي وهو كونه خليلاً لله تعالى بسبب أنه كان عاملاً بتلك الشريعة، كان هذا تنبيهًا على أن من عمل بهذا الشرع لا بدّ وأن يفوز بأعظم المناصب في الدين، وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين.

فإن قيل: ما موقع قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ ؟

قلنا: هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب، ونظيره ما جاء في الشعر من قوله:

وَالْحَوَادِثُ جَمَّةٌ

والجملة الاعتراضية من شأنها تأكيد ذلك الكلام، والأمر هاهنا كذلك على ما بيناه.

المسألة الثانية: ذكروا في اشتقاق الخليل وجوهًا: الأول: أن خليل الإنسان هو الذي يدخل في خلال أموره وأسراره، والذي دخل حبه في خلال أجزاء قلبه، ولا شك أن ذلك هو الغاية في المحبة.

قيل: لما أطلع الله إبراهيم عليه السلام على الملكوت الأعلى والأسفل، ودعا القوم مرة بعد أخرى إلى توحيد الله، ومَنَعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس، ومَنَعهم عن عبادة الأوثان، ثم سَلَّم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان؛ جعله الله إمامًا للخلق ورسولاً إليهم، وبَشَّره بأن المُلك والنبوة في ذريته، فلهذه الاختصاصات سماه خليلاً؛ لأن محبة الله لعبده عبارة عن إرادته لإيصال الخيرات والمنافع إليه.

الوجه الثاني في اشتقاق اسم الخليل: أنه الذي يوافقك في خلالك. أقول: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»[1] فيشبه أن إبراهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغًا لم يبلغه أحد ممن تقدم، لا جرم خصه الله بهذا التشريف.

الوجه الثالث: قال صاحب (الكشاف): إن الخليل هو الذي يسايرك في طريقك، من الخل وهو الطريق في الرمل. وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني، أو يُحمل ذلك على شدة طاعته لله وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله، كما أخبر الله عنه بقوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١].

الوجه الرابع: الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله. وهذا القول ضعيف لأن إبراهيم عليه السلام لما كان خليلاً مع الله، امتنع أن يقال: إنه يسد الخلل، ومن هاهنا علمنا أنه لا يمكن تفسير الخليل بذلك. أما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها: الأول: أنه لما صار الرمل الذي أتى به غلمانه دقيقًا قالت امرأته: هذا من عند خليلك المصري!! فقال إبراهيم: بل هو من خليلي الله. والثاني: قال شهر بن حوشب: هبط مَلَك في صورة رجل

(١) تقدم.

وذَكَر اسم الله بصوت رخيم شجي، فقال إبراهيم عليه السلام: اذكره مرة أخرى. فقال: لا أذكره مجانًا. فقال: لك مالي كله. فذكره المَلَك بصوت أشجى من الأول، فقال: اذكره مرة ثالثة ولك أولادي. فقال المَلَك: أبشِر فإني مَلَك لا أحتاج إلى مالك وولدك، وإنما كان المقصود امتحانك. فلما بذل المال والأولاد على سماع ذكر الله، لا جرم اتخذه الله خليلاً.
الثالث: روى طاوس عن ابن عباس أن جبريل والملائكة لما دخلوا على إبراهيم في صورة غلمان حسان الوجوه، وظن الخليل أنهم أضيافه، وذبح لهم عجلاً سمينًا وقربه إليهم، وقال: كلوا على شرط أن تسموا الله في أوله وتحمدوه في آخره. فقال جبريل: أنت خليل الله. فنزل هذا الوصف.

وأقول: فيه عندي وجه آخر، وهو أن جوهر الروح إذا كان مضيئًا مشرقًا عُلويًّا قليل التعلق باللذات الجسمانية والأحوال الجسدانية، ثم انضاف إلى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف أعمال تزيده صقالة عن الكدورات الجسمانية وأفكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلايا الإلهية، صار مثل هذا الإنسان متوغلاً في عالم القدس والطهارة متبرئًا عن علائق الجسم والحس، ثم لا يزال هذا الإنسان يتزايد في هذه الأحوال الشريفة إلى أن يصير بحيث لا يرى إلاّ الله، ولا يسمع إلاّ الله، ولا يتحرك إلاّ بالله، ولا يسكن إلاّ بالله، ولا يمشي إلا بالله، فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص في جواهرها، وتوغل في ماهياتها، فمثل هذا الإنسان هو الموصوف حقًّا بأنه خليل لما أنه تخللت محبة الله في جميع قواه، وإليه الإشارة بقول النبي ﷺ في دعائه: «**اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا، وَفِي سَمْعِي نُورًا، وَفِي بَصَرِي نُورًا، وَفِي عَصَبِي نُورًا**»(١).

المسألة الثالثة: قال بعض النصارى: لما جاز إطلاق اسم الخليل على إنسان معين على سبيل الإعزاز والتشريف، فلمَ لا يجوز إطلاق اسم الابن في حق عيسى عليه السلام على سبيل الإعزاز والتشريف.

وجوابه: أن الفَرْق أن كونه خليلاً عبارة عن المحبة المفرطة، وذلك لا يقتضي الجنسية، أما الابن فإنه مشعر بالجنسية، وجلّ الإله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات.

ثم قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٖ مُّحِيطٗا﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في تعلق هذه الآية بما قبلها، وفيه وجوه:

الأول: أن يكون المعنى أنه لم يتخذ الله إبراهيم خليلاً لاحتياجه إليه في أمر من الأمور كما تكون خلة الآدميين، وكيف يُعقل ذلك وله ملك السماوات والأرض؟! ومن كان كذلك، فكيف

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الدعوات)، باب: (الدعاء إذا انتبه من الليل) (١١/ ١١٩)، حديث رقم (٦٣١٦)، من طريق سفيان... به، ومسلم في كتاب (صلاة المسافرين)، باب: (الدعاء في صلاة الليل) (١/ ١٨١/ ٥٢٥) من طريق سفيان... به، كلاهما من طريق سفيان عن سلمة... به.

يُعقل أن يكون محتاجًا إلى البشر الضعيف؟! وإنما اتخذه خليلاً بمحض الفضل والإحسان والكرم، ولأنه لما كان مخلصًا في العبودية لا جرم خصه الله بهذا التشريف، والحاصل أن كونه خليلاً يوهم الجنسية فهو سبحانه أزال وَهْم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام. والثاني: أنه تعالى ذكر من أول السورة إلى هذا الموضع أنواعًا كثيرة من الأمر والنهي والوعد والوعيد، فبيّن هاهنا أنه إله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات، ومن كان كذلك كان مَلِكًا مطاعًا، فوجب على كل عاقل أن يخضع لتكاليفه وأن ينقاد لأمره ونهيه. الثالث: أنه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما إلاّ عند حصول أمرين: أحدهما: القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات. والثاني: العِلْم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع والعاصي والمحسن والمسيء، فدل على كمال قدرته بقوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ﴾ وعلى كمال علمه بقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٖ مُّحِيطٗا﴾ الرابع: أنه سبحانه لما وصف إبراهيم بأنه خليله بَيَّن أنه مع هذه الخلة عبد له؛ وذلك لأنه له ما في السماوات وما في الأرض، ويجري هذا مجرى قوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدٗا﴾ [مريم: ٩٣] ومجرى قوله: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدٗا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النساء: ١٧٢] يعني أن الملائكة مع كمالهم في صفة القدرة والقوة في صفة العلم والحكمة، لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن أن يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله؟! كذا هاهنا، يعني إذا كان كل من في السماوات والأرض ملكه في تسخيره ونفاذ إلهيته، فكيف يُعقل أن يقال: إن اتخاذ الله إبراهيم عليه السلام خليلاً يُخرجه عن عبودية الله؟! وهذه الوجوه كلها حسنة متناسبة.

المسألة الثانية: إنما قال ﴿مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ﴾ ولم يقل (مَن) لأنه ذهب مذهب الجنس، والذي يُعقل إذا ذُكر وأريد به الجنس ذكر بما.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٖ مُّحِيطٗا﴾ فيه وجهان:

أحدهما: المراد منه الإحاطة في العلم.

والثاني: المراد منه الإحاطة بالقدرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُواْ عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ ٱللَّهُ بِهَاۚ﴾ [الفتح: ٢١] قال القائلون بهذا القول: وليس لقائل أن يقول: لما دل قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ﴾ على كمال القدرة، فلو حملنا قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٖ مُّحِيطٗا﴾ على كمال القدرة لزم التكرار. وذلك لأنا نقول: إن قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ﴾ لا يفيد ظاهره إلاّ كونه تعالى قادرًا مالكًا لكل ما في السماوات وما في الأرض، ولا يفيد كونه قادرًا على ما يكون خارجًا عنهما ومغايرًا لهما، فلما قال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٖ مُّحِيطٗا﴾ دل على كونه قادرًا على ما لا نهاية له من المقدورات خارجًا عن هذه السماوات والأرض، على أن سلسلة القضاء والقدر في جميع الكائنات والممكنات إنما تنقطع بإيجاده وتكوينه وإبداعه.

فهذا تقرير هذا القول، إلاّ أن القول الأول أحسن لما بينا أن الإلهية والوفاء بالوعد إنما

يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم، فلا بدّ من ذكرهما معًا، وإنما قَدَّم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت في علم الأصول أن العلم بالله هو العلم بكونه قادرًا، ثم بعد العلم بكونه قادرًا يعلم كونه عالمًا لما أن الفعل بحدوثه يدل على القدرة، وبما فيه من الإحكام والإتقان يدل على العلم، ولا شك أن الأول مقدم على الثاني.

قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾﴾

اعلم أن عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على أحسن الوجوه، وهو أنه يذكر شيئًا من الأحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب، ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة إلهيته، ثم يعود مرة أخرى إلى بيان الأحكام، وهذا أحسن أنواع الترتيب وأقربها إلى التأثير في القلوب؛ لأن التكليف بالأعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول إلاّ إذا كان مقرونًا بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب إلاّ عند القطع بغاية كمال مَن صدر عنه الوعد والوعيد، فظهر أن هذا الترتيب أحسن الترتيبات اللائقة بالدعوة إلى الدين الحق.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه سبحانه ذكر في أول هذه السورة أنواعًا كثيرة من الشرائع والتكاليف، ثم أتبعها بشرح أحوال الكافرين والمنافقين، واستقصى في ذلك، ثم ختم تلك الآيات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه، ثم عاد بعد ذلك إلى بيان الأحكام فقال: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الواحدي رحمه الله: الاستفتاء: طلب الفتوى، يقال: استفتيت الرجل في المسألة فأفتاني إفتاء وفتيا وفتوى، وهما إسمان موضوعان موضع الإفتاء، ويقال: أفتيت فلانًا في رؤيا رآها، إذا عبرها، قال تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ﴾ [يوسف: ٤٦] ومعنى الإفتاء إظهار المشكل، وأصله من الفتى وهو الشاب الذي قوي وكمل، فالمعنى كأنه يقوى ببيانه ما أشكل ويصير قويًّا فتيًّا.

المسألة الثانية: ذكروا في سبب نزول هذه الآية قولين: الأول: أن العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيئًا من الميراث، كما ذكرنا في أول هذه السورة، فهذه الآية نزلت في توريثهم. والثاني: أن الآية نزلت في توفية الصداق لهن، وكان اليتيمة تكون عند الرجل، فإذا

كانت جميلة ولها مال، تزوج بها وأكل مالها، وإذا كانت دميمة منعها من الأزواج حتى تموت فيرثها، فأنزل الله هذه الآية.

المسألة الثالثة: اعلم أن الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء، وإنما يقع عن حالة من أحوالهن وصفة من صفاتهن، وتلك الحالة غير مذكورة في الآية، فكانت مجملة غير دالة على الأمر الذي وقع عنه الاستفتاء.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ ففيه أقوال: الأول: أنه رُفع بالابتداء، والتقدير: قل الله يفتيكم في النساء، والمتلو في الكتاب يفتيكم فيهن أيضًا، وذلك المتلو في الكتاب هو قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾ [النساء: ٣].

وحاصل الكلام أنهم كانوا قد سألوا عن أحوال كثيرة من أحوال النساء، فما كان منها غير مبين الحكم ذكر أن الله يفتيهم فيها، وما كان منها مبين الحكم في الآيات المتقدمة ذكر أن تلك الآيات المتلوة تفتيهم فيها. وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم إفتاء من الكتاب، ألا ترى أنه يقال في المجاز المشهور: (إن كتاب الله بيّن لنا هذا الحكم) وكما جاز هذا جاز أيضًا أن يقال: إن كتاب الله أفتى بكذا.

القول الثاني: أن قوله: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ مبتدأ و ﴿فِي الْكِتَابِ﴾ خبره، وهي جملة معترضة، والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ، والغرض منه تعظيم حال هذه الآية التي تتلى عليهم، وأن العدل والإنصاف في حقوق اليتامى -من عظائم الأمور عند الله تعالى التي يجب مراعاتها والمحافظة عليها، والمُخل بها ظالم متهاون بما عَظّمه الله. ونظيره في تعظيم القرآن قوله: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤].

القول الثالث: أنه مجرور على القسم، كأنه قيل: قل الله يفتيكم فيهن، وأقسم بما يتلى عليكم في الكتاب، والقسم أيضًا بمعنى التعظيم.

والقول الرابع: أنه عطف على المجرور في قوله: ﴿فِيهِنَّ﴾ والمعنى: قل الله يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء، قال الزجاج: وهذا الوجه بعيد جدًّا نظرًا إلى اللفظ والمعنى: أما اللفظ فلأنه يقتضي عطف المُظهر على المُضمر، وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله: ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١] وأما المعنى فلأن هذا القول يقتضي أنه تعالى في تلك المسائل أفتى ويفتي أيضًا فيما يتلى من الكتاب، ومعلوم أنه ليس المراد ذلك، وإنما المراد أنه تعالى يفتي فيما سألوا من المسائل:

بقي هاهنا سؤالان:

السؤال الأول: بمَ تعلق قوله: ﴿فِي يَتَامَى النِّسَاءِ﴾ ؟

قلنا: هو في الوجه الأول صلة ﴿يُتْلَىٰ﴾ أي يتلى عليكم في معناهن، وأما في سائر الوجوه فبدل من ﴿فِيهِنَّ﴾ .

السؤال الثاني: الإضافة في ﴿يَتَـٰمَى ٱلنِّسَآءِ﴾ ما هي؟

الجواب: قال الكوفيون: معناه في النساء اليتامى، فأضيفت الصفة إلى الاسم، كما تقول: يوم الجمعة، وحق اليقين. وقال البصريون: إضافة الصفة إلى الاسم غير جائز، فلا يقال: مررت بطالعة الشمس؛ وذلك لأن الصفة والموصوف شيء واحد، وإضافة الشيء إلى نفسه محال. وهذا التعليل ضعيف لأن الموصوف قد يبقى بدون الوصف، وذلك يدل على أن الموصوف غير الصفة، ثم إن البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا: النساء في الآية غير اليتامى، والمراد بالنساء أمهات اليتامى أضيفت إليهن أولادهن اليتامى، ويدل عليه أن الآية نزلت في قصة أم كحة، وكانت لها يتامى.

ثم قال: ﴿ٱلَّـٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ﴾ قال ابن عباس: يريد: ما فرض لهن من الميراث. وهذا على قول من يقول: نزلت الآية في ميراث اليتامى والصغار، وعلى قول الباقين المراد بقوله: ﴿مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ الصداق.

ثم قال تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ قال أبو عبيدة: هذا يحتمل الرغبة والنفرة، فإن حملته على الرغبة كان المعنى: وترغبون في أن تنكحوهن. وإن حملته على النفرة كان المعنى: وترغبون عن أن تنكحوهن لدمامتهن. واحتج أصحاب أبي حنيفة رحمه الله بهذه الآية على أنه يجوز لغير الأب والجد تزويج الصغيرة، ولا حجة لهم فيها لاحتمال أن يكون المراد: وترغبون أن تنكحوهن إذا بلغن، والدليل على صحة قولنا: أن قدامة بن مظعون زَوَّج بنت أخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر، فخطبها المغيرة بن شعبة ورغَّب أمها في المال، فجاءوا إلى رسول الله ﷺ، فقال قدامة: أنا عمها ووصي أبيها. فقال النبي ﷺ: «**إِنَّهَا صَغِيرَةٌ وَإِنَّهَا لاَ تُزَوَّجُ إلاَّ بِإِذْنِهَا**»، وَفَرَّقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ ابْنِ عُمَرَ (١). ولأنه ليس في الآية أكثر من ذكر رغبة الأولياء في نكاح اليتيمة، وذلك لا يدل على الجواز.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ﴾ وهو مجرور معطوف على يتامى النساء، كانوا في الجاهلية لا يورثون الأطفال ولا النساء، وإنما يورثون الرجال الذين بلغوا إلى القيام بالأمور العظيمة دون الأطفال والنساء.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَـٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ﴾ وهو مجرور معطوف على المستضعفين، وتقدير الآية: وما يتلى عليكم في الكتاب يفتيكم في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي أن تقوموا لليتامى بالقسط ﴿وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ يجازيكم عليه، ولا يضيع عند الله منه شيء.

(١) لم أجده إلا في كتب التفاسير بغير إسناد.

قوله تعالى: ﴿ وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ ۚ وَإِن تُحْسِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾ ﴾

اعلم أن هذا من جملة ما أخبر الله تعالى أنه يفتيهم به في النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال بعضهم: هذه الآية شبيهة بقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: ٦] وقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] وهاهنا ارتفع ﴿ٱمْرَأَةٌ﴾ بفعل يفسره ﴿خَافَتْ﴾ وكذا القول في جميع الآيات التي تلوناها، والله أعلم.

المسألة الثانية: قال بعضهم: خافت، أي: علمت، وقال آخرون: ظنت. وكل ذلك تَرْك للظاهر من غير حاجة، بل المراد نفس الخوف إلاّ أن الخوف لا يحصل إلاّ عند ظهور الأمارات الدالة على وقوع الخوف، وتلك الأمارات هاهنا أن يقول الرجل لامرأته: إنك دميمة أو شيخة وإني أريد أن أتزوج شابة جميلة. والبعل هو الزوج، والأصل في البعل هو السيد، ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة؛ ويُجمع البعل على بُعولة، وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه، واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الأرض، ونشوز الرجل في حق المرأة أن يُعْرض عنها ويعبس وجهه في وجهها، ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها.

المسألة الثالثة: ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوهًا: الأول: روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن الآية نزلت في ابن أبي السائب كانت له زوجة وله منها أولاد، وكانت شيخة، فهَمَّ بطلاقها، فقالت: لا تطلقني ودعني أشتغل بمصالح أولادي واقسم في كل شهر ليالي قليلة. فقال الزوج: إن كان الأمر كذلك فهو أصلح لي. والثاني: أنها نزلت في قصة سودة بنت زمعة أراد النبي عليه الصلاة والسلام أن يطلقها، فالتمست أن يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة، فأجاز النبي عليه الصلاة والسلام ذلك ولم يطلقها. والثالث: روي عن عائشة أنها قالت: نزلت في المرأة تكون عند الرجل ويريد الرجل أن يستبدل بها غيرها، فتقول: أمسِكني وتزوَّجْ بغيري، وأنت في حل من النفقة والقسم.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ المراد بالنشوز: إظهار الخشونة في القول أو الفعل أو فيهما. والمراد من الإعراض: السكوت عن الخير والشر والمداعاة والإيذاء، وذلك لأن هذا الإعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي (يصلحا) بضم الياء وكسر اللام وحذف الألف، من الإصلاح، والباقون (يصَّالحا) بفتح الياء والصاد، والألف بين الصاد واللام وتشديد الصاد، من التصالح، ويصَّالحا في الأصل هو يتصالحا، فسكنت التاء وأدغمت في الصاد. ونظيره قوله: ﴿ٱدَّارَكُواْ فِيهَا﴾ [الأعراف: ٣٨] أصله (تداركوا) سكنت التاء وأبدلت بالدال لقرب المخرج وأدغمت في الدال، ثم اجتلبت الهمزة للابتداء بها فصار (اداركوا).

إذا عرفت هذا فنقول: من قرأ (يصلحا) فوجهه أن الإصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل، قال تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ١٨٢] وقال: ﴿أَوْ إِصْلَٰحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [النساء: ١١٤] ومن قرأ (يصَّالحا) وهو الاختيار عند الأكثرين قال: أن يصالحا معناه يتوافقا، وهو أليق بهذا الموضع، وفي حرف عبد الله: (فلا جناح عليهما أن صالحًا)، وانتصب (صلحًا) في هذه القراءة على المصدر وكان الأصل أن يقال: (تصالحًا)، ولكنه ورد كما في قوله: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: ١٧] وقوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨] وقول الشاعر:

وَبَعْدَ عَطَائِكَ الْمِائَةَ الرِّتَاعَا[1]

المسألة الثانية: الصلح إنما يحصل في شيء يكون حقًّا له، وحق المرأة على الزوج إما المهر أو النفقة أو القسم، فهذه الثلاثة هي التي تقدر المرأة على طلبها من الزوج شاء أم أبى، أما الوطء فليس كذلك؛ لأن الزوج لا يُجبر على الوطء.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا الصلح عبارة عما إذا بذلت المرأة كل الصداق أو بعضه للزوج، أو أسقطت عنه مؤنة النفقة، أو أسقطت عنه القسم، وكان غرضها من ذلك أن لا يطلقها زوجها، فإذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزًا.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌۗ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف، والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم أم لا؟

والذي نصرناه في أصول الفقه أنه لا يفيده، وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه.

وأما إذا قلنا: إنه يفيد العموم فهاهنا بحث، وهو أنه إذا حصل هناك معهود سابق، فحَمْله على العموم أولى أم على المعهود السابق؟ الأصح أن حمله على المعهود السابق أَوْلى؛ وذلك لأنا إنما حملناه على الاستغراق ضرورة أنا لو لم نقل ذلك لصار مجملاً، ويخرج عن الإفادة، فإذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور، فوجب حمله عليه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: مَن الناس من حمل قوله: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌۗ﴾ على الاستغراق،

(١) هذا عجز ببيت من قصيدة للشاعر القطامي التغلبي، وقد تقدمت ترجمته.

ومنهم من حمله على المعهود السابق، يعني الصلح بين الزوجين خير من الفُرقة، والأولون تمسكوا به في مسألة أن الصلح على الإنكار جائز كما هو قول أبي حنيفة، وأما نحن فقد بينا أن حمل هذا اللفظ على المعهود السابق أَوْلى، فاندفع استدلالهم، والله أعلم.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف): هذه الجملة اعتراض، وكذلك قوله: ﴿وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ﴾ إلاّ أنه اعتراض مؤكد للمطلوب، فحصل المقصود.

المسألة الثالثة: أنه تعالى ذكر أولاً قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا﴾ فقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ﴾ يوهم أنه رخصة، والغاية فيه ارتفاع الإثم، فبيّن تعالى أن هذا الصلح كما أنه لا جناح فيه ولا إثم، فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة، فإنهما إذا تصالحا على شيء فذاك خير من أن يتفرقا أو يقيما على النشوز والإعراض.

أما قوله تعالى: ﴿وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ﴾. فاعلم أن الشح هو البخل، والمراد أن الشح جُعل كالأمر المجاور للنفوس اللازم لها، يعني أن النفوس مطبوعة على الشح، ثم يحتمل أن يكون المراد منه أن المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها، ويحتمل أن يكون المراد أن الزوج يشح بأن يقضي عمره معها مع دمامة وجهها وكبر سنها، وعدم حصول اللذة بمجانستها.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ وفيه وجوه:

الأول: أنه خطاب مع الأزواج، يعني: وإن تحسنوا بالإقامة على نسائكم وإن كرهتموهن وتيقنتم النشوز والإعراض وما يؤدي إلى الأذى والخصومة، فإن الله كان بما تعملون من الإحسان والتقوى خبيرًا، وهو يثيبكم عليه.

الثاني: أنه خطاب للزوج والمرأة، يعني وأن يحسن كل واحد منكما إلى صاحبه ويحترز عن الظلم.

الثالث: أنه خطاب لغيرهما، يعني أن تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل إلى واحد منهما.

وحكى صاحب الكشاف: أن عمران بن حطان الخارجي كان من أدمِّ بني آدم، وامرأته من أجملهم، فنظرت إليه يومًا ثم قالت: الحمد لله!! فقال مالك؟ فقالت: حمدت الله على أني وإياك من أهل الجنة؛ لأنك رُزقتَ مثلي فشكرتَ، ورُزقتُ مثلك فصبرت وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين والصابرين.

قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٢٩﴾ وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ وَٰسِعًا حَكِيمًا ﴿١٣٠﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ وفيه قولان: الأول: لن تقدروا

على التسوية بينهن في ميل الطباع، وإذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به. قالت المعتزلة: فهذا يدل على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع، وقد ذكرنا أن الإشكال لازم عليهم في العلم وفي الدواعي. الثاني: لا تستطيعون التسوية بينهن في الأقوال والأفعال؛ لأن التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب؛ لأن الفعل بدون الداعي ومع قيام الصارف محال.

ثم قال: ﴿فَلَا تَمِيلُوا۟ كُلَّ ٱلْمَيْلِ﴾ والمعنى أنكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لأن ذلك خارج عن وسعكم، ولكنكم منهيون عن إظهار ذلك التفاوت في القول والفعل. روى الشافعي رحمة الله عليه عن رسول الله ﷺ أنه كان يقسم ويقول: «**هَذَا قَسْمِي فِيمَا أَمْلِكُ، وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِمَا لاَ أَمْلِكُ**».

ثم قال تعالى: ﴿فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ﴾ يعين تبقى لا أيمًا ولا ذات بعل، كما أن الشيء المعلق لا يكون على الأرض ولا على السماء، وفي قراءة أُبي: (فتذروها كالمسجونة)، وفي الحديث: «**مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ يَمِيلُ مَعَ إِحْدَاهُمَا، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَحَدُ شِقَّيْهِ مَائِلٌ**» وروي أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَعَثَ إِلَى أَزْوَاجِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِمَالٍ فَقَالَتْ عَائِشَةُ: إِلَى كُلِّ أَزْوَاجِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ عُمَرُ بِمِثْلِ هَذَا؟ فَقَالُوا: لاَ، بَعَثَ إِلَى الْقُرَشِيَّاتِ بِمِثْلِ هَذَا، وَإِلَى غَيْرِهِنَّ بِغَيْرِهِ. فَقَالَتْ لِلرَّسُولِ: ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ لِعُمَرَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَعْدِلُ بَيْنَنَا فِي الْقِسْمَةِ بِمَالِهِ وَنَفْسِهِ. فَرَجَعَ الرَّسُولُ فَأَخْبَرَهُ فَأَتَمَّ لَهُنَّ جَمِيعًا (١).

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن تُصْلِحُوا۟﴾ بالعدل في القسم ﴿وَتَتَّقُوا۟﴾ الجور ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ ما حصل في القلب من الميل إلى بعضهن دون البعض.

وقيل: المعنى: وإن تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة، وتتقوا في المستقبل عن مثله، غفر الله لكم ذلك. وهذا الوجه أَوْلى لأن التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجًا عن الوسع لم يكن فيه حاجة إلى المغفرة.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾

واعلم أنه تعالى ذكر جواز الصلح إن أرادا ذلك، فإن رغبا في المفارقة فالله سبحانه بيّن

---

(١) **غريب بهذا اللفظ**: وفي معناه ما رواه أحمد في (مسنده) (٣/ ٤٧٥)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (٦/ ٣٤٩)، حديث رقم (١٢٧٧٤)، كلاهما من طريق علي بن رباح عن ناشرة بن سمي اليزني قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوم الجابية وهو يخطب الناس: ثم إن الله جعلني خازنًا لهذا المال وقاسمًا له. ثم قال: بل الله يقسمه وأنا بادٍ بأهل النبي ﷺ ثم أشرفهم. ففرض لأزواج النبي ﷺ إلا جويرية وصفية وميمونة رضي الله عنهن وقالت عائشة رضي الله عنها: إن رسول الله ﷺ كان يعدل بيننا. فعدل بينهن عمر رضي الله عنه ثم قال: إني بادٍ بي وبأصحابي المهاجرين الأولين فأنا أخرجنا من ديارنا ظلمًا وعدوانًا ثم أشرفهم. ففرض لأصحاب بدر منهم خمسة آلاف ولمن شهد بدرًا من الأنصار أربعة آلاف، وفرض لمن شهد الحديبية ثلاثة آلاف وقال: من أسرع في الهجرة أسرع به العطاء ومن أبطأ في الهجرة أبطأ به العطاء، فلا يلومن رجل إلا مناخ راحلته، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٥/ ٦١٩)، حديث رقم (٩٧٧١)، وقال: رواه أحمد ورجاله ثقات.

جوازه بهذه الآية أيضًا، ووَعَد لهما أن يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق، أو يكون المعنى أنه يغني كل واحد منهما بزوج خير من زوجه الأول، ويعيش أهنأ من عيشه الأول.

ثم قال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ وَٰسِعًا حَكِيمًا﴾ والمعنى أنه تعالى لما وعد كل واحد منهما بأنه يغنيه من سعته، وصَفَ نفسه بكونه واسعًا، وإنما جاز وصف الله تعالى بذلك لأنه تعالى واسع الرزق، واسع الفضل، واسع الرحمة، واسع القدرة، واسع العلم، فلو ذكر تعالى أنه واسع في كذا لاختص ذلك بذلك المذكور، ولكنه لما ذكر الواسع وما أضافه إلى شيء معين دلّ على أنه واسع في جميع الكمالات، وتحقيقه في العقل أن الموجود إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى، وما سواه ممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الله الواجب لذاته، وإذا كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات فإنما يوجد بإيجاده وتكوينه، فلزم من هذا كونه واسع العلم والقدرة والحكمة، والرحمة، والفضل والجود، والكرم.

وقوله: ﴿حَكِيمًا﴾ قال ابن عباس: يريد فيما حَكَم ووَعَظ. وقال الكلبي: يريد فيما حكم على الزوج من إمساكها بمعروف أو تسريح بإحسان.

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ وَإِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴿١٣١﴾ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٣٢﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأْتِ بِـَٔاخَرِينَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا ﴿١٣٣﴾ مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾

وفي تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان: الأول: أنه تعالى لما ذكر أنه يغني كلًّا من سعته، وأنه واسع، أشار إلى ما هو كالتفسير لكونه واسعًا فقال: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ يعني من كان كذلك فإنه لا بدّ وأن يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة.

الثاني: أنه تعالى لما أمَر بالعدل والإحسان إلى اليتامى والمساكين، بيّن أنه ما أمَر بهذه الأشياء لاحتياجه إلى أعمال العباد؛ لأن مالك السماوات والأرض كيف يُعقل أن يكون محتاجًا إلى عمل الإنسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور، بل إنما أمر بها رعاية لما هو الأحسن لهم في دنياهم وأخراهم.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: المراد بالآية أن الأمر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الأمم، لم يلحقها نسخ ولا تبديل، بل هو وصية الله في الأولين والآخرين.

المسألة الثانية: قوله: ﴿مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ فيه وجهان:

الأول: أنه متعلق بوصينا، يعني ولقد وصينا من قبلكم الذين أوتوا الكتاب.

والثاني: أنه متعلق بأوتوا، يعني الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك.

وقوله: ﴿وَإِيَّاكُمۡ﴾ بالعطف على ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية، والمراد اليهود والنصارى.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿أَنِ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ﴾ كقولك: أمرتك الخير، قال الكسائي: يقال: أوصيتك أن افعل كذا وأن تفعل كذا، ويقال: ألم آمرك أن ائت زيدًا، وأن تأتي زيدًا؟ قال تعالى: ﴿أُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ أَوَّلَ مَنۡ أَسۡلَمَۖ﴾ [الأنعام: ١٤] وقال: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ﴾ [النمل: ٩١].

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدٗا﴾ قوله ﴿وَإِن تَكۡفُرُواْ﴾ عطف على قوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ﴾ والمعنى: أمرناهم وأمرناكم بالتقوى، وقلنا لهم ولكم: إن تكفروا فإن لله ما في السماوات وما في الأرض. وفيه وجهان:

الأول: أنه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم بأصناف النعم كلها، فحق كل عاقل أن يكون منقادًا لأوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه.

والثاني: أنكم إن تكفروا فإن لله ما في سماواته وما في أرضه من أصناف المخلوقات من يعبده ويتقيه، وكان مع ذلك غنيًّا عن خلقهم وعن عبادتهم، ومستحقًا لأن يُحمد لكثرة نعمه، وإن لم يحمده أحد منهم فهو في ذاته محمود، سواء حمدوه أو لم يحمدوه.

ثم قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾

فإن قيل: ما الفائدة في تكرير قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾

قلنا: إنه تعالى ذكر هذه الكلمات في هذه الآية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة أمور: فأولها: أنه تعالى قال: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغۡنِ ٱللَّهُ كُلّٗا مِّن سَعَتِهِۦۚ﴾ [النساء: ١٣٠] والمراد منه كونه تعالى جوادًا متفضلاً، فذكر عقيبه قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم. وثانيها: قال: ﴿وَإِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ والمراد منه أنه تعالى منزّه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين، فلا يزداد جلاله بالطاعات، ولا ينقص بالمعاصي والسيئات، فذكر عقيبه قوله ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ والغرض منه تقرير كونه غنيًّا لذاته عن الكل. وثالثها: قال: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ۝١٣٢ إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأۡتِ بِـَٔاخَرِينَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرٗا﴾ والمراد منه أنه تعالى قادر على الإفناء والإيجاد، فإن عصيتموه فهو قادر على إعدامكم وإفنائكم بالكلية، وعلى أن يوجِد قومًا آخرين يشتغلون بعبوديته وتعظيمه، فالغرض هاهنا تقدير كونه سبحانه وتعالى قادرًا على جميع المقدورات، وإذا كان الدليل الواحد دليلاً على مدلولات كثيرة، فإنه يحسن ذكر ذلك الدليل

ليستدل به على أحد تلك المدلولات، ثم يذكره مرة أخرى ليستدل به على الثاني، ثم يذكره ثالثًا ليستدل به على المدلول الثالث، وهذه الإعادة أحسن وأَوْلى من الاكتفاء بذكر الدليل مرة واحدة؛ لأن عند إعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول، فكان العلم الحاصل بذلك المدلول أقوى وأجلى، فظهر أن هذا التكرير في غاية الحسن والكمال. وأيضًا: فإذا أعدته ثلاث مرات وفرعت عليه في كل مرة إثبات صفة أخرى من صفات جلال الله، تَنبَّه الذهن حينئذٍ لكون تخليق السماوات والأرض دالاًّ على أسرار شريفة ومطالب جليلة، فعند ذلك يجتهد الإنسان في التفكر فيها والاستدلال بأحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه وتعالى، ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والأفهام عن الاشتغال بغير الله إلى الاستغراق في معرفة الله، وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده، لا جرم كان في غاية الحسن والكمال. وقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ معناه أنه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفًا بالقدرة على جميع المقدورات، فإنَّ قدرته على الأشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة إلى قدرة أخرى، ولزم التسلسل.

ثم قال تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ والمعنى أن هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون؛ وذلك لأن عند الله ثواب الدنيا والآخرة، فلمَ اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع أنه كان كالعدم بالنسبة إلى ثواب الآخرة؟! ولو كان عاقلاً لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك، ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع.

فإن قيل: كيف دخل الفاء في جوب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الإرادة أو لم تحصل؟

قلنا: تقرير الكلام: فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له إن أراده الله تعالى، وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط.

ثم قال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ يعني يسمع كلامهم أنهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة، ويرى أنهم لا يسعون في الجهاد ولا يجتهدون فيه إلا عند توقع الفوز بالغنيمة، وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الأعمال.

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في اتصال الآية بما قبلها وجوه: الأول: أنه لما تقدم ذكر النساء والنشوز

والمصالحة بينهن وبين الأزواج، عَقَّبه بالأمر بالقيام بأداء حقوق الله تعالى، وبالشهادة لإحياء حقوق الله، وبالجملة فكأنه قيل: إن اشتغلت بتحصيل مشتهياتك كنت لنفسك لا لله، وإن اشتغلت بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك، ولا شك أن هذا المقام أعلى وأشرف، فكانت هذه الآية تأكيدًا لما تقدم من التكاليف. الثاني: أن الله تعالى لما منع الناس عن أن يقصروا عن طلب ثواب الدنيا وأَمرهم بأن يكونوا طالبين لثواب الآخرة، ذكر عقيبه هذه الآية، وبَيَّن أن كمال سعادة الإنسان في أن يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله؛ حتى يصير من الذين يكونون في آخر مراتب الإنسانية وأول مراتب الملائكة، فأما إذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التي منتهى أمرها وجدان علف، أو السبع الذي غاية أمره إيذاء حيوان. الثالث: أنه تقدم في هذه السورة أمر الناس بالقسط كما قال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾[النساء: ٣] وأمَرهم بالإشهاد عند دفع أموال اليتامى إليهم، وأمَرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال في سبيل الله، وأجرى في هذه السورة قصة طعمة بن أبيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودي بالباطل، ثم إنه تعالى أمَر في هذه الآيات بالمصالحة مع الزوجة، ومعلوم أن ذلك أمر من الله لعباده بأن يكونوا قائمين بالقسط، شاهدين لله على كل أحد، بل وعلى أنفسهم، فكانت هذه الآية كالمؤكد لكل ما جرى ذكره في هذه السورة من أنواع التكاليف.

المسألة الثانية: القَوَّام مبالغة من قائم، والقسط: العدل، فهذا أمر منه تعالى لجميع المكلفين بأن يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل، وقوله: ﴿شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ أي تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما أُمرتم بإقامتها، ولو كانت الشهادة على أنفسكم أو آبائكم أو أقاربكم، وشهادة الإنسان على نفسه لها تفسيران: الأول: أن يقرعلى نفسه لأن الإقرار كالشهادة في كونه موجبًا إلزام الحق. والثاني: أن يكون المراد: وإن كانت الشهادة وبالاً على أنفسكم وأقاربكم، وذلك أن يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم أو غيره.

المسألة الثالثة: في نصب (شهداء) ثلاثة أوجه: الأول: على الحال من ﴿قَوَّامِينَ﴾. والثاني: أنه خبر على أن ﴿كُونُوا﴾ لها خبران، والثالث: أن تكون صفة لقوامين.

المسألة الرابعة: إنما قَدَّم الأمر بالقيام بالقسط على الأمر بالشهادة لوجوه: الأول: أن أكثر الناس عادتهم أنهم يأمرون غيرهم بالمعروف، فإذا آل الأمر إلى أنفسهم تركوه حتى أن أقبح القبيح إذا صدر عنهم كان في محل المسامحة وأحسن الحسن، وإذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة، فالله سبحانه نبّه في هذه الآية على سوء هذه الطريقة، وذلك أنه تعالى أمرهم بالقيام بالقسط أولاً، ثم أمرهم بالشهادة على الغير ثانيًا؛ تنبيهًا على أن الطريقة الحسنة أن تكون مضايقة الإنسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير. الثاني: أن القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير، وهو الذي عليه الحق، ودَفْع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير. الثالث: أن القيام بالقسط فِعل، والشهادة قول، والفعل أقوى من القول.

فإن قيل: إنه تعالى قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] فَقدَّم الشهادة على القيام بالقسط، وهاهنا قدم القيام بالقسط، فما الفرق؟

قلنا: شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقًا للمخلوقات، وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية القوامين بالعدل في تلك المخلوقات، فيلزم هناك أن تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط، أما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيًا للعدل ومباينًا للجور، ومعلوم أنه ما لم يكن الإنسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة، فثبت أن الواجب في قوله: ﴿شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ أن تكون تلك الشهادة مقدمة على القيام بالقسط والواجب هاهنا أن تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط، ومَن تأمل عَلِم أن هذه الأسرار مما لا يمكن الوصول إليها إلا بالتأييد الإلهي والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ أي إن يكن المشهود عليه غنيًّا أو فقيرًا فلا تكتموا الشهادة إما لطلب رضا الغني أو الترحم على الفقير، فالله أولى بأمورهما ومصالحهما، وكان من حق الكلام أن يقال: فالله أولى به؛ لأن قوله: ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا﴾ في معنى إن يكن أحد هذين، إلا أنه بنى الضمير على الرجوع إلى المعنى دون اللفظ، أي: الله أولى بالفقير والغني، وفي قراءة أُبي: (فالله أولى بهم)، وهو راجع إلى قوله: ﴿أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ وقرأ عبد الله: (إن يكن غني أو فقير)، على (كان) التامة.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ﴾ والمعنى: اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل، وتحقيق الكلام أن العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى، ومَن ترك أحد النقيضين فقد حصل له الآخر، فتقدير الآية: فلا تتبعوا الهوى لأجل أن تعدلوا، يعني اتركوا متابعة الهوى لأجل أن تعدلوا.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ وفي الآية قراءتان: قرأ الجمهور ﴿وَإِن تَلْوُۥٓاْ﴾ بواوين، وقرأ ابن عامر وحمزة (تلوا): وأما قراءة (تلووا) ففيه وجهان: أحدهما: أن يكون بمعنى الدفع والإعراض من قولهم: لواه حقه، إذا مطله ودفعه. الثاني: أن يكون بمعنى التحريف والتبديل، من قولهم: لوى الشيء، إذا فتله، ومنه يقال: التوى هذا الأمر، إذا تعقد وتعسر تشبيهًا بالشيء المنفتل. وأما (تلوا) ففيه وجهان: الأول: أن ولاية الشيء إقبال عليه واشتغال به، والمعنى أن تقبلوا عليه فتتموه أو تُعرضوا عنه فإن الله كان بما تعلمون خبيرًا فيجازي المحسن المقبل بإحسانه والمسيء المُعْرِض بإساءته، والحاصل: إن تلووا عن إقامتها أو تُعرضوا عن إقامتها، والثاني: قال الفرّاء والزجاج: يجوز أن يقال: (تلوا) أصله (تلووا) ثم قُلبت الواو همزة، ثم حذفت الهمزة وألقيت حركتها على الساكن الذي قبلها فصار ﴿تَلْوُۥٓاْ﴾. وهذا أضعف الوجهين. وأما قوله ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ فهو تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالإحسان للمطيعين.

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان: الأول: أنها متصلة بقوله: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ وذلك لأن الإنسان لا يكون قائمًا بالقسط إلا إذا كان راسخ القدم في الإيمان بالأشياء المذكورة في هذه الآية. وثانيهما: أنه تعالى لما بيّن الأحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها آية الأمر بالإيمان.

المسألة الثانية: اعلم أن ظاهر قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ مُشعر بأنه أمر بتحصيل الحاصل، ولا شك أنه محال؛ فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوهًا وهي منحصرة في قولين: الأول: أن المراد بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ المسلمون، ثم في تفسير الآية تفريعًا على هذا القول وجوه: الأول: أن المراد منه: يا أيها الذين آمنوا آمِنوا دوموا على الإيمان واثبتوا عليه، وحاصله يرجع إلى هذا المعنى: يا أيها الذين آمنوا في الماضي والحاضر آمِنوا في المستقبل، ونظيره قوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] مع أنه كان عالمًا بذلك. وثانيها: يا أيها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمِنوا على سبيل الاستدلال. وثالثها: يا أيها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجميلة آمِنوا بحسب الدلائل التفصيلية. ورابعها: يا أيها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله آمِنوا بأن كنه عظمة الله لا تنتهي إليه عقولكم، وكذلك أحوال الملائكة وأسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي إليها على سبيل التفصيل عقولنا. وخامسها: روي أن جماعة من أحبار اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ وقالوا: يا رسول الله إنا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير، ونكفر بما سواه من الكتب والرسل. فقال ﷺ: «بَلْ آمِنوا باللَّه وَبِرُسُلِهِ وَبِمُحَمَّدٍ وَبِكتابه القُرْآن وَبِكُلِّ كِتَابٍ كَانَ قَبْلَهُ»، فَقَالُوا: لاَ نَفْعَلُ. فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فَكُلُّهُمْ آمَنُوا[1].

القول الثاني: أن المخاطبين بقوله: ﴿ءَامَنُوٓاْ﴾ ليس هم المسلمون، وفي تفسير الآية تفريعًا على هذا القول وجوه: الأول: أن الخطاب مع اليهود والنصارى، والتقدير: يا أيها الذين آمنوا بموسى والتوراة وعيسى والإنجيل آمِنوا بمحمد والقرآن. وثانيها: أن الخطاب مع المنافقين، والتقدير: يا أيها الذين آمنوا باللسان آمِنوا بالقلب، ويتأكد هذا بقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ

(١) إسناده ضعيف: أورده ابن حجر في (الفتح) (٨/ ٢٦٩)، وقال: أورده ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس... فذكره.

﴿ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١] وثالثها: أنه خطاب مع الذين آمنوا وجه النهار وكفروا آخره، والتقدير: يا أيها الذين آمنوا وجه النهار آمِنوا أيضًا آخره. ورابعها: أنه خطاب للمشركين تقديره: يا أيها الذين آمنوا باللّات والعزى آمِنوا بالله. وأكثر العلماء رجّحوا القول الأول، لأن لفظ المؤمن لا يتناول عند الإطلاق إلا المسلمين.

المسألة الثالثة: قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو (والكتاب الذي نُزِّل على رسوله والكتاب الذي أُنزِل) على ما لم يسم فاعله، والباقون (نزل وأنزل) بالفتح، فمن ضم فحجته قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وقال في آية أخرى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ﴾ [الأنعام: ١١٤] ومن فتح فحجته قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ وقوله: (وأنزلنا الذكر) وقال بعض العلماء: كلاهما حسن إلا أن الضم أفخم كما في قوله: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤].

المسألة الرابعة: اعلم أنه أمر في هذه الآية بالإيمان بأربعة أشياء: أولها: بالله، وثانيها: برسوله، وثالثها: بالكتاب الذي نزل على رسوله، ورابعها: بالكتاب الذي أنزل من قبل، وذكر في الكفر أمورًا خمسة: فأولها: الكفر بالله، وثانيها: الكفر بملائكته، وثالثها: الكفر بكتبه، ورابعها: الكفر برسله، وخامسها: الكفر باليوم الآخر.

ثم قال تعالى: ﴿فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ وفي الآية سؤالات:

السؤال الأول: لِمَ قَدَّم في مراتب الإيمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب، وفي مراتب الكفر قَلَب القضية؟

الجواب: لأن في مرتبة النزول من معرفة الخالق إلى الخلق كان الكتاب مقدمًا على الرسول، وفي مرتبة العروج من الخلق إلى الخالق يكون الرسول مقدمًا على الكتاب.

السؤال الثاني: لِمَ ذكر في مراتب الإيمان أمورًا ثلاثة: الإيمان بالله وبالرسول وبالكتب، وذكر في مراتب الكفر أمورًا خمسة: الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الآخر؟

والجواب: أن الإيمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الإيمان بالملائكة واليوم الآخر لا محالة، إذ ربما ادعى الإنسان أنه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب، ثم إنه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر، ويزعم أنه يجعل الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التأويل، فلما كان هذا الاحتمال قائمًا لا جرم نص أن منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله.

السؤال الثالث: كيف قيل لأهل الكتب: ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾ مع أنهم ما كانوا كافرين بالتوراة والإنجيل بل مؤمنين بهما؟

والجواب عنه من وجهين:

الأول: أنهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما أُنزل من الكتب، فأُمروا أن

يؤمنوا بكل الكتب المنزلة .

الثاني: أن إيمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح ؛ لأن طريق الإيمان هو المعجزة ، فإذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك الإيمان بالبعض طعنًا في المعجزة ، وإذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشيء منها ، وهذا هو المراد بقوله تعالى : ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۝١٥٠ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ [النساء : ١٥٠ ، ١٥١] .

السؤال الرابع: لـمَ قال : ﴿نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾؟

والجواب: قال صاحب (الكشاف) : لأن القرآن نزل مفرقًا منجمًا في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله .

وأقول: الكلام في هذا سبق في تفسير قوله تعالى : ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ﴾ [آل عمران : ٣ ، ٤] .

السؤال الخامس: قوله : ﴿وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾ لفظ مفرد ، وأي الكتب هو المراد منه؟

الجواب: أنه اسم جنس فيصلح للعموم .

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ۝١٣٧ بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝١٣٨﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما أمر بالإيمان ورغّب فيه ، بَيَّن فساد طريقة من يكفر بعد الإيمان ، فذكر هذه الآية .

واعلم أن فيها أقوالاً كثيرة: الأول : أن المراد منه الذين يتكرر منهم الكفر بعد الإيمان مرات وكرات ، فإن ذلك يدل على أنه لا وقع للإيمان في قلوبهم ؛ إذ لو كان للإيمان وقع ورتبة في قلوبهم لَمَا تركوه بأدنى سبب ، ومن لا يكون للإيمان في قلبه وقع فالظاهر أنه لا يؤمن بالله إيمانًا صحيحًا معتبرًا ، فهذا هو المراد بقوله : ﴿لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ وليس المراد أنه لو أتى بالإيمان الصحيح لم يكن معتبرًا ، بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه ، وكذلك نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع ، فإنه لا يكاد يرجى منه الثبات ، والغالب أنه يموت على الفسق ، فكذا هاهنا . الثاني : قال بعضهم : اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ، ثم كفروا بعزير ، ثم آمنوا بداود ، ثم كفروا بعيسى ، ثم ازدادوا كفرًا عند مقدم محمد عليه الصلاة والسلام . الثالث : قال آخرون : المراد المنافقون ، فالإيمان الأول إظهارهم الإسلام ، وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم ، والإيمان الثاني هو أنهم كلما لقوا جمعًا من المسلمين قالوا : إنا مؤمنون ، والكفر الثاني هو أنهم إذا دخلوا على شياطينهم قالوا : إنا

معكم إنما نحن مستهزئون، وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج أنواع المكر والكيد في حق المسلمين، وإظهار الإيمان قد يسمى إيمانًا، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]قال القفال رحمة الله عليه: وليس المراد بيان هذا العدد، بل المراد ترددهم كما قال: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ﴾ [النساء: ١٤٣]قال: والذي يدل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. الرابع: قال قوم: المراد طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين، فكانوا يُظهرون الإيمان تارة، والكفر أخرى، على ما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢]وقوله: ﴿ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا﴾ معناه أنهم بلغوا في ذلك إلى حد الاستهزاء والسخرية بالإسلام.

المسألة الثانية: دلّت الآية على أنه قد يحصل الكفر بعد الإيمان، وهذا يُبطل مذهب القائلين بالموافاة، وهي أن شرط صحة الإسلام أن يموت على الإسلام. وهم يجيبون عن ذلك بأنا نحمل الإيمان على إظهار الإيمان.

المسألة الثالثة: دلت الآية على أن الكفر يقبل الزيادة والنقصان، فوجب أن يكون الإيمان أيضًا كذلك لأنهما ضدان متنافيان، فإذا قَبِل أحدهما التفاوت فكذلك الآخر، وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوهًا: الأول: أنهم ماتوا على كفرهم. الثاني: أنهم ازدادوا كفرًا بسبب ذنوب أصابوها حال كفرهم، وعلى هذا التقدير لما كانت إصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر، فكذلك إصابة الطاعات وقت الإيمان يجب أن تكون زيادة في الإيمان. الثالث: أن الزيادة في الكفر إنما حصلت بقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة: ١٤]وذلك يدل على الاستهزاء بالدين أعظم درجات الكفر وأقوى مراتبه.

ثم قال تعالى:﴿لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ **وفيه سؤالان**: الأول: أن الحكم المذكور في هذه الآية إما أن يكون مشروطًا بما قبل التوبة أو بما بعدها، والأول باطل لأن الكفر قبل التوبة غير مذكور على الإطلاق، وحينئذٍ تضيع هذه الشرائط المذكورة في هذه الآية. والثاني: أيضًا باطل لأن الكفر بعد التوبة مغفور، ولو كان ذلك بعد ألف مرة، فعلى كلا التقديرين فالسؤال لازم.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنا لا نحمل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ﴾ على الاستغراق، بل نحمله على المعهود السابق، والمراد به أقوام معينون عَلِم الله تعالى منهم أنهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط، فقوله: ﴿لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ إخبار عن موتهم على الكفر، وعلى هذا التقدير زال السؤال. الثاني: أن الكلام خرج على الغالب المعتاد، وهو أن كل من كان كثير الانتقال من الإسلام إلى الكفر لم يكن للإسلام في قلبه وقع ولا عظم، والظاهر من حال مثل هذا الإنسان أنه يموت على الكفر على ما قررناه. الثالث: أن الحكم المذكور في الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر. **وقول السائل**: إن على هذا التقدير تضيع الصفات المذكورة.

قلنا: إن إفرادهم بالذكر يدل على أن كفرهم أفحش وخيانتهم أعظم وعقوبتهم في القيامة أقوى، فجرى هذا مجرى قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾[الأحزاب: ٧] خصهما بالذكر لأجل التشريف، وكذلك قوله: ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾[البقرة: ٩٨].

السؤال الثاني: في قوله: ﴿لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ اللام للتأكيد، فقوله: ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ يفيد نفي التأكيد، وهذا غير لائق بهذا الموضع، إنما اللائق به تأكيد النفي، فما الوجه فيه؟

والجواب: أن نفي التأكيد إذا ذُكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة في تأكيد النفي.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ قال أصحابنا: هذا يدل على أنه سبحانه وتعالى لم يهد الكافر إلى الإيمان، خلافًا للمعتزلة، وهم أجابوا عنه بأنه محمول على المنع من زيادة اللطف، أو على أنه تعالى لا يهديه في الآخرة إلى الجنة.

ثم قال تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾﴾

واعلم أن مَن حَمَل الآية المتقدمة على المنافقين قال: إنه تعالى بيّن أنه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم إلى الجنة، ثم قال: وكما لا يوصلهم إلى دار الثواب فإنه مع ذلك يوصلهم إلى أعظم أنواع العقاب، وهو المراد من قوله: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ وقوله: ﴿بَشِّرِ﴾ تهكم بهم، والعرب تقول: تحيتك الضرب، وعتابك السيف.

ثم قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾﴾

(الذين): نصب على الذم، بمعنى أريد الذين، أو رفع بمعنى هم الذين، واتفق المفسرون على أن المراد بالذين يتخذون: المنافقون، وبالكافرين اليهود، وكان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض: إن أمر محمد لا يتم. فيقول اليهود بأن العزة والمنعة لهم.

ثم قال تعالى: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ﴾ قال الواحدي: أصل العزة في اللغة الشدة، ومنه قيل للأرض الصُّلبة الشديدة: عزاز، ويقال: قد استعز المرض على المريض، إذا اشتد مرضه وكاد أن يهلك. وعز الهَمْ اشتد، ومنه عز عليَّ أن يكون كذا، بمعنى اشتد، وعز الشيء، إذا قل حتى لا يكاد يوجد لأنه اشتد مطلبه. واعتز فلان بفلان، إذا اشتد ظهره به. وشاة عزوز، التي يشتد حلبها ويصعب. والعزة: القوة، منقولة من الشدة لتقارب معنييهما. والعزيز: القوي المنيع، بخلاف الذليل.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود، ثم إنه تعالى أبطل عليهم هذا الرأي بقوله: ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾.

فإن قيل: هذا كالمناقض لقوله ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[المنافقين: ٨].

قلنا: القدرة الكاملة لله، وكل من سواه فبإقداره صار قادرًا، وبإعزازه صار عزيزًا، فالعزة

الحاصلة للرسول عليه الصلاة والسلام وللمؤمنين لم تحصل إلا من الله تعالى، فكان الأمر عند التحقيق أن العزة جميعًا لله.

ثم قال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾﴾

قال المفسرون: إن المشركين كانوا في مجالسهم يخوضون في ذكر القرآن ويستهزئون به، فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦٨] وهذه الآية نزلت بمكة، ثم إن أحبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين، والقاعدون معهم والموافقون لهم على ذلك الكلام هم المنافقون، فقال تعالى مخاطبًا للمنافقين: إنه ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ والمعنى: إذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها. ولكن أوقَعَ فعل السماع على الآيات والمراد به سماع الاستهزاء. قال الكسائي: وهو كما يقال: سمعت عبد الله يلام. وعندي فيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى: إذا سمعتم آيات الله حال ما يُكفر بها ويستهزأ بها، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى ما قال الكسائي، فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء.

ثم قال: ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾.

والمعنى: أيها المنافقون، أنتم مثل أولئك الأحبار في الكفر. قال أهل العلم: هذا يدل على أن مَن رضي بالكفر فهو كافر، ومن رضي بمنكر يراه وخالط أهله وإن لم يباشر، كان في الإثم بمنزلة المباشر؛ بدليل أنه تعالى ذكر لفظ المثل هاهنا، هذا إذا كان الجالس راضيًا بذلك الجلوس، فأما إذا كان ساخطًا لقولهم، وإنما جلس على سبيل التقية والخوف، فالأمر ليس كذلك، ولهذه الدقيقة قلنا بأن المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود، وكانوا يطعنون في القرآن والرسول -كانوا كافرين مثل أولئك اليهود، والمسلمون الذين كانوا بالمدينة كانوا بمكة يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القرآن، فإنهم كانوا باقين على الإيمان، والفرق أن المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار، والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة.

ثم إنه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾.

يريد: كما أنهم اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله في الدنيا، فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيامة، وأراد (جامعٌ) بالتنوين لأنه بعدُ ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافًا من اللفظ وهو مراد في الحقيقة.

قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَـٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٤٢﴾ ﴾

اعلم أن قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ ﴾ إما بدل من (الذين يتخذون)، وإما صفة للمنافقين، وإما نصب على الذم، وقوله: ﴿ يَتَرَبَّصُونَ ﴾ أي ينتظرون ما يحدث من خير أو شر، فإن كان لكم فتح -أي: ظهور على اليهود- قالوا للمؤمنين: ألم نكن معكم، أي فأعطونا قسمًا من الغنيمة، وإن كان للكافرين -يعني اليهود- نصيب، أي ظفر على المسلمين قالوا: ألم نستحوذ عليكم، يقال: استحوذ على فلان، أي غلب عليه وفي تفسير هذه الآية وجهان: الأول: أن يكون بمعنى: ألم نغلبكم ونتمكن من قتلكم وأسركم، ثم لم نفعل شيئًا من ذلك ونمنعكم من المسلمين بأن ثبطناهم عنكم وخَيَّلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم، وتوانينا في مظاهرتهم عليكم، فهاتوا لنا نصيبًا مما أصبتم. الثاني: أن يكون المعنى أن أولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الإسلام، ثم إن المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه، وأطمعوهم أنه سيضعف أمر محمد وسيقوى أمركم، فإذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون: ألسنا غلبناكم على رأيكم في الدخول في الإسلام ومنعناكم منه، وقلنا لكم بأنه سيضعف أمره ويقوى أمركم، فلما شاهدتم صدق قولنا، فادفعوا إلينا نصيبًا مما وجدتم. والحاصل أن المنافقين يمنون على الكافرين بأنا نحن الذين أرشدناكم إلى هذه المصالح، فادفعوا إلينا نصيبًا مما وجدتم.

فإن قيل: لِمَ سُمي ظفر المسلمين فتحًا وظفر الكفار نصيبًا؟

قلنا: تعظيمًا لشأن المؤمنين واحتقارًا لحظِّ الكافرين؛ لأن ظفر المؤمنين أمر عظيم تُفتح له أبواب السماء حتى تنزل الملائكة بالفتح على أولياء الله، وأما ظفر الكافرين فما هو إلا حظ دنيء ينقضي ولا يبقى منه إلا الذم في الدنيا والعقوبة في العاقبة.

ثم قال تعالى: ﴿ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ أي بين المؤمنين والمنافقين، والمعنى أنه تعالى ما وضع السيف في الدنيا عن المنافقين، بل أخر عقابهم إلى يوم القيامة.

ثم قال: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ وفيه قولان: الأول: وهو قول علي عليه السلام وابن عباس رضي الله عنهما: أن المراد به في القيامة، بدليل أنه عطف على قوله: ﴿ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ الثاني: أن المراد به في الدنيا، ولكنه مخصوص بالحجة، والمعنى أن حجة المسلمين غالبة على حجة الكل، وليس لأحد أن يغلبهم بالحجة والدليل. الثالث: هو أنه

عام في الكل إلا ما خصه الدليل. وللشافعي رحمه الله مسائل: منها أن الكافر إذا استولى على مال المسلم وأحرزه بدار الحرب لم يملكه؛ بدلالة هذه الآية، ومنها أن الكافر ليس له أن يشتري عبدًا مسلمًا؛ بدلالة هذه الآية، ومنها أن المسلم لا يُقتل بالذمي؛ بدلالة هذه الآية.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ قد مرّ تفسير الخداع في سورة البقرة في قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾[البقرة: ٩] قال الزجاج في تفسير هذه الآية: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ﴾: أي يخادعون رسول الله، أي يُظهرون له الإيمان ويُبطنون الكفر كما قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾[الفتح: ١٠] وقوله: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ أي مجازيهم بالعقاب على خداعهم. قال ابن عباس رضي الله عنهما: إنه تعالى خادعهم في الآخرة، وذلك أنه تعالى يعطيهم نورًا كما يعطي المؤمنين، فإذا وصلوا إلى الصراط انطفأ نورهم وبقوا في الظلمة، ودليله قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]

ثم قال تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوٓا إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا كُسَالَىٰ﴾ يعني وإذا قاموا إلى الصلاة مع المسلمين قاموا كسالى، أي متثاقلين متباطئين، وهو معنى الكسل في اللغة، وسبب ذلك الكسل أنهم يستثقلونها في الحال، ولا يرجون بها ثوابًا ولا من تركها عقابًا، فكان الداعي للترك قويًا من هذه الوجوه، والداعي إلى الفعل ليس إلا خوف الناس، والداعي إلى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور. قال صاحب (الكشاف): قرئ ﴿كُسَالَىٰ﴾ بضم الكاف وفتحها، جمع كسلان كسكارى في سكران.

ثم قال تعالى: ﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ والمعنى أنهم لا يقومون إلى الصلاة إلا لأجل الرياء والسمعة، لا لأجل الدين. **فإن قيل:** ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية:

قلنا: إن المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك العمل.

وفي قوله: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وجوه: **الأول:** أن المراد بذكر الله الصلاة، والمعنى أنهم لا يُصلون إلا قليلاً؛ لأنه متى لم يكن معهم أحد من الأجانب لم يُصلوا، وإذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت الصلاة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن أعين الناس. **الثاني:** أن المراد بذكر الله أنهم كانوا في صلاتهم لا يذكرون الله إلا قليلاً، وهو الذي يظهر مثل التكبيرات، فأما الذي يخفى مثل القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها. **الثالث:** المراد أنهم لا يذكرون الله في جميع الأوقاتُ سواء كان ذلك الوقت وقت الصلاة أو لم يكن وقت الصلاة إلا قليلاً نادرًا. قال صاحب (الكشاف): وهكذا نرى كثيرًا من المتظاهرين بالإسلام، ولو صحبته الأيام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة، ولكن حديث الدنيا يستغرق به أيامه وأوقاته لا يفتر عنه. **الرابع:** قال قتادة: إنما قيل: (إلا قليلاً) لأن الله تعالى لم يقبله، وما رده الله تعالى فكثيره قليل، وما قَبِله الله فقليله كثير.

ثم قال تعالى: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ١٤٣﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: مذبذبين. إما حال من قوله: ﴿يُرَآءُونَ﴾ أو من قوله: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢] ويحتمل أن يكون منصوبًا على الذم.

المسألة الثانية: مذبذبين: أي متحيرين، وحقيقة المذبذب: الذي يذب عن كلا الجانبين، أي يرد ويدفع فلا يقر في جانب واحد، إلا أن الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب، فكان المعنى كلما مال إلى جانب ذب عنه.

واعلم أن السبب في ذلك أن الفعل يتوقف على الداعي، فإن كان الداعي إلى الفعل هو الأغراض المتعلقة بأحوال هذا العالم، كثر التذبذب والاضطراب؛ لأن منافع هذا العالم وأسبابه متغيرة سريعة التبدل، وإذا كان الفعل تبعًا للداعي، والداعي تبعًا للمقصود، ثم إن المقصود سريع التبدل والتغير، لزم وقوع التغير في الميل والرغبة، وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى الإنسان في الحيرة والتردد. أما من كان مطلوبه في فعله إنشاء الخيرات الباقية، واكتساب السعادات الروحانية، وعلم أن تلك المطالب أمور باقية بريئة عن التغير والتبدل، لا جرم كان هذا الإنسان ثابتًا راسخًا؛ فلهذا المعنى وَصَف الله تعالى أهل الإيمان بالثبات فقال: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [إبراهيم: ٢٧] وقال: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] وقال: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: ٢٧].

المسألة الثالثة: قرأ ابن عباس (مذبذِبين) بكسر الذال الثانية، والمعنى يذبذبون قلوبهم أو دينهم أو رأيهم، بمعنى يتذبذبون، كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى، وفي مصحف عبد الله بن مسعود: (متذبذبين)، وعن أبي جعفر: (مدبدبين) بالدال المهملة، وكأن المعنى أنهم تارة يكونون في دبة وتارة في أخرى، فلا يبقون على دبة واحدة، والدبة الطريقة وهي التي تدب فيها الدواب.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ أي بين الكفر والإيمان، أو بين الكافرين والمؤمنين، وكلمة ﴿ذَٰلِكَ﴾ يشار به إلى الجماعة، وقد تقدم تقريره في تفسير قوله: ﴿عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٦٨] وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى في هذه القصة عند قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۚ﴾ [النساء: ١٣٩] وإذا جرى ذِكْر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والإيمان، قال قتادة: معنى الآية: ليسوا مؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك.

المسألة الخامسة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الحيرة في الدين إنما تحصل بإيجاد الله تعالى وقالوا: إن قوله: ﴿مُّذَبْذَبِينَ﴾ يقتضي فاعلاً قد ذبذبهم وصيرهم متحيرين مترددين، وذلك

ليس باختيار العبد، فإن الإنسان إذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتردد والحيرة، فلو أراد أن يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه أصلاً، ومن رجع إلى نفسه وتأمل في أحواله، عَلِم أن الأمر كما ذكرنا، وإذا كانت تلك الذبذبة لا بدّ لها من فاعل، وثبت أن فاعلها ليس هو العبد، ثبت أن فاعلها هو الله تعالى، فثبت أن الكل من الله تعالى.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكافرين، وذلك يقتضي أنه تعالى ما ذمهم على طريقة الكفار، وإنه غير جائز.

قلنا: إن طريقة الكفار وإن كانت خبيثة إلا أن طريقة النفاق أخبث منها؛ ولذلك فإنه تعالى ذم الكفار في أول سورة البقرة في آيتين، وذم المنافقين في بضع عشرة آية، وما ذاك إلا أن طريقة النفاق أخبث من طريقة الكفار، فهو تعالى إنما ذمهم لا لأنهم تركوا الكفر، بل لأنهم عدلوا عنه إلى ما هو أخبث منه.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾ واحتج أصحابنا بهذه الآية على قولهم من وجهين: الأول: أن ذكر هذا الكلام عقيب قوله: ﴿مُّذَبْذَبِينَ﴾ يدل على أن تلك الذبذبة من الله تعالى، وإلا لم يتصل هذا الكلام بما قبله. والثاني: أنه تصريح بأن الله تعالى أضله عن الدين. قالت المعتزلة: معنى هذا الإضلال سلب الألطاف، أو هو عبارة عن حكم الله عليه بالضلال، أو هو عبارة عن أن الله تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة، وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارًا.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾﴾

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

اعلم أنه تعالى لما ذم المنافقين بأنهم مرة إلى الكفرة ومرة إلى المسلمين من غير أن يستقروا مع أحد الفريقين، نهى المسلمين في هذه الآية أن يفعلوا مثل فعلهم فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ والسبب فيه أَنَّ الْأَنْصَارَ بِالْمَدِينَةِ كَانَ لَهُمْ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ رَضَاعٌ وَحِلْفٌ وَمَوَدَّةٌ، فَقَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: مَنْ نَتَوَلَّى؟ فَقَالَ: «الْمُهَاجِرِينَ»، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ.

والوجه الثاني: ما قاله القفال رحمه الله: وهو أن هذا نهي للمؤمنين عن موالاة المنافقين، يقول: قد بينت لكم أخلاق المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم أولياء.

ثم قال تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾

فإن حملنا الآية الأولى على أنه تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار، كان معنى الآية: أتريدون أن تجعلوا لله سلطانًا مبينًا على كونكم منافقين؟ والمراد: أتريدن أن تجعلوا لأهل

دين الله وهم الرسول وأمته؟ وإن حملنا الآية الأولى على المنافقين كان المعنى: أتريدون أن تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم للمنافقين.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الليث: الدرك: أقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه، فعلى هذا المراد بالدرك الأسفل أقصى قعر جهنم، وأصل هذا من الإدراك بمعنى اللحوق، ومنه إدراك الطعام وإدراك الغلام، فالدرك ما يلحق به من الطبقة، وظاهره أن جهنم طبقات، والظاهر أن أشدها أسفلها. قال الضحاك: الدرج إذا كان بعضها فوق بعض، والدرك إذا كان بعضها أسفل من بعض.

المسألة الثانية: قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (فى الدرك) بسكون الراء والباقون بفتحها، قال الزجاج: هما لغتان مثل (الشَّمْع والشَّمَع) إلا أن الاختيار فتح الراء لأنه أكثر استعمالاً، قال أبو حاتم: جمع الدرك أدراك، كقولهم: جمل وأجمل، وفرس وأفراس، وجمع الدرك أدرُك مثل فلس وأفلُس وكلب وأكلُب.

المسألة الثالثة: قال ابن الأنباري: إنه تعالى قال في صفة المنافقين: إنهم في الدرك الأسفل، وقال في آل فرعون: ﴿أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[غافر: ٤٦] فأيهما أشد عذابًا، المنافقون أم آل فرعون؟

وأجاب بأنه يحتمل أن أشد العذاب إنما يكون في الدرك الأسفل، وقد اجتمع فيه الفريقان.

المسألة الرابعة: لما كان المنافق أشد عذابًا من الكافر لأنه مثله في الكفر، وضم إليه نوع آخر من الكفر، وهو الاستهزاء بالإسلام وبأهله، وبسبب أنهم لما كانوا يُظهرون الإسلام يمكنهم الاطلاع على أسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك، فكانت تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين؛ فلهذه الأسباب جعل الله عذابهم أزيد من عذاب الكفار.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ وهذا تهديد لهم. واحتج أصحابنا بهذا على إثبات الشفاعة في حق الفساق من أهل الصلاة، قالوا: إنه تعالى خصّ المنافقين بهذا التهديد، ولو كان ذلك حاصلاً في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرًا عن النفاق من حيث إنه نفاق. وليس هذا استدلالاً بدليل الخطاب، بل وجه الاستدلال فيه أنه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق، فلو حصل ذلك مع عدمه لم يبق زجرًا عنه من حيث إنه نفاق؟

ثم قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِٱللَّهِ وَأَخْلَصُوا۟ دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٤٦﴾﴾

واعلم أن هذه الآية فيها تغليظات عظيمة على المنافقين؛ وذلك لأنه تعالى شَرَط في إزالة العقاب عنهم أمورًا أربعة: أولها: التوبة، وثانيها: إصلاح العمل، فالتوبة عن القبيح، وإصلاح العمل عبارة عن الإقدام على الحَسَن، وثالثها: الاعتصام بالله، وهو أن يكون غرضه من التوبة

وإصلاح العمل طلب مرضاة الله تعالى لا طلب مصلحة الوقت؛ لأنه لو كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة وإصلاح العمل سريعًا، أما إذا كان مطلوبه مرضاة الله تعالى وسعادة الآخرة والاعتصام بدين الله، بقي على هذه الطريقة ولم يتغير عنها. ورابعها: الإخلاص، والسبب فيه أنه تعالى أمَرهم أولاً: بترك القبيح، وثانيًا: بفعل الحسن، وثالثًا: أن يكون غرضهم في ذلك الترك والفعل طلب مرضاة الله تعالى، ورابعًا: أن يكون ذلك الغرض - وهو طلب مرضاة الله تعالى - خالصًا وأن لا يمتزج به غرض آخر، فإذا حصلت هذه الشرائط الأربعة فعند ذلك قال: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ولم يقل: فأولئك مؤمنون، ثم أوقع أجر المؤمنين في التشريف لانضمام المنافقين إليهم، فقال: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ وهذه القرائن دالة على أن حال المنافق شديد عند الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أيعذبكم لأجل التشفي، أم لطلب النفع، أم لدفع الضرر؟ كل ذلك محال في حقه لأنه تعالى غني لذاته عن الحاجات، منزّه عن جلب المنافع ودفع المضار، وإنما المقصود منه حَمْل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح، فإذا أتيتم بالحسن وتركتم القبيح، فكيف يليق بكرمه أن يعذبكم؟!

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: دلت هذه الآية على قولنا، وذلك لأنها دالة على أنه سبحانه ما خلق خلقًا لأجل التعذيب والعقاب، فإن قوله: ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ﴾ صريح في أنه لم يخلق أحدًا لغرض التعذيب، وأيضًا: الآية تدل على أن فاعل الشكر والإيمان هو العبد وليس ذلك فعلاً لله تعالى، وإلا لصار التقدير: ما يفعل الله بعذابكم إذا خلق الشكر والإيمان فيكم، ومعلوم أن هذا غير منتظم. وقد سبق الجواب عن هذه الكلمات.

المسألة الثالثة: قال أصحابنا: دلت هذه الآية على أنه لا يعذب صاحب الكبيرة؛ لأنا نفرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم أقدم على الشرب أو الزنا، فهذا وجب أن لا يعاقب بدليل قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ﴾ فإن قالوا لا نسلّم أن صاحب الكبيرة مؤمن، قلنا: ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الكتاب على أنه مؤمن.

المسألة الرابعة: في تقدم الشكر على الإيمان وجهان: الأول: أنه على التقديم والتأخير، أي إن آمنتم وشكرتم؛ لأن الإيمان مقدم على سائر الطاعات. الثاني: إذا قلنا: الواو لا توجب الترتيب فالسؤال زائل. الثالث: أن الإنسان إذا نظر في نفسه رأى النعمة العظيمة حاصلة في تخليقها وترتيبها فيشكر شكرًا مجملاً، ثم إذا تمم النظر في معرفة المنعم، آمن به ثم شكر شكرًا مفصلاً، فكان ذلك الشكر المجمل مقدمًا على الإيمان؛ فلهذا قَدَّمه عليه في الذكر.

ثم قال: ﴿وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ لأنه تعالى لما أمَرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرًا، على

سبيل الاستعارة، فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثيبًا على الشكر، والمراد من كونه عليمًا أنه عالم بجميع الجزئيات، فلا يقع الغلط له ألبتة، فلا جرم يوصل الثواب إلى الشاكر والعقاب إلى المُعْرِض.

قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴿١٤٨﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في كيفية النظم وجهان: **الأول**: أنه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم، وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم، ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر في ذلك فقال: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ﴾ يعني أنه تعالى لا يحب إظهار الفضائح والقبائح إلا في حق مَن عظُم ضرره وكثر مكره وكيده، فعند ذلك يجوز إظهار فضائحه؛ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «اذْكُرُوا الْفَاسِقَ بِمَا فِيهِ كَيْ تَحْذَرَهُ النَّاسُ»(١) وهؤلاء المنافقون قد كان كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم في حق المسلمين وعظُم ضررهم؛ فلهذا المعنى ذكر الله فضائحهم وكشَف أسرارهم. **الثاني**: أنه تعالى ذكَر في هذه الآية المتقدمة أن هؤلاء المنافقين إذا تابوا وأخلصوا صاروا من المؤمنين، فيحتمل أنه كان يتوب بعضهم ويُخلص في توبته ثم لا يسْلَم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من النفاق، فبيَّن تعالى في هذه الآية أنه تعالى لا يحب هذه الطريقة، ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول إلا من ظلم نفسه وأقام على نفاقه فإنه لا يكره ذلك.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: دلت الآية على أنه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها؛ وذلك لأن محبة الله تعالى عبارة عن إرادته، فلما قال: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ علمنا أنه لا يريد ذلك، وأيضًا: لو كان خالقًا لأفعال العباد لكان مريدًا لها، ولو كان مريدًا لها لكان قد أحب إيجاد الجهر بالسوء من القول، وإنه خلاف الآية.

والجواب: المحبة عندنا عبارة عن إعطاء الثواب على الفعل، وعلى هذا الوجه يصح أن يقال: إنه تعالى أراده ولكنه ما أحبه، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال أهل العلم: إنه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر أيضًا، ولكنه تعالى إنما ذكر هذا الوصف لأن كيفيته الواقعة أوجبت ذلك، كقوله: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟﴾ [النساء: ٩٤] والتبين واجب في الطعن والإقامة، فكذا هاهنا.

---

(١) أخرجه ابن عدي في (الكامل) (٢/ ١٧٣) من طريق الجارود بن يزيد عن رهز بن حكيم عن أبيه عن جده. . . فذكره بلفظ (الفاجر) والجارود بن يزيد ليس بشيء، وأورده العجلوني في (كشف الخفا) (١/ ١١٤)، حديث رقم (٣٠٥) وقال: ولا يصح.

المسألة الرابعة: في قوله: ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ قولان، وذلك لأنه إما أن يكون استثناءً منقطعًا أو متصلًا:

القول الأول: أنه استثناء متصل، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: الأول: قال أبو عبيدة: هذا من باب حذف المضاف، على تقدير: إلا جَهْر من ظُلم. ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. الثاني: قال الزجاج: المصدر هاهنا أقيم مقام الفاعل، والتقدير: لا يحب الله المجاهر بالسوء إلا من ظلم.

القول الثاني: أن هذا الاستثناء منقطع، والمعنى: لا يحب الله الجهر بالسوء من القول، لكن المظلوم له أن يجهر بظلامته.

المسألة الخامسة: المظلوم ماذا يَفعل؟ فيه وجوه: الأول: قال قتادة وابن عباس: لا يحب الله رفع الصوت بما يسوء غيره إلا المظلوم فإن له أن يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه. الثاني: قال مجاهد: إلا أن يخبر بظلم ظالمه له. الثالث: لا يجوز إظهار الأحوال المستورة المكتومة؛ لأن ذلك يصير سببًا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الإنسان في الريبة، لكن مَن ظُلم فيجوز إظهار ظلمه بأن يذكر أنه سُرق أو غُصب، وهذا قول الأصم. الرابع: قال الحسن: إلا أن ينتصر من ظالمه. قيل: نزلت الآية في أبي بكر رضي الله عنه، فَإِنَّ رَجُلًا شَتَمَهُ فَسَكَتَ مِرَارًا، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: شَتَمَنِي وَأَنْتَ جَالِسٌ، فَلَمَّا رَدَدْتُ عَلَيْهِ قُمْتَ!! قَالَ: **«إِنَّ مَلَكًا كَانَ يُجِيبُ عَنْكَ، فَلَمَّا رَدَدْتَ عَلَيْهِ ذَهَبَ ذَلِكَ الْمَلَكُ وَجَاءَ الشَّيْطَانُ، فَلَمْ أَجْلِسْ عِنْدَ مَجِيءِ الشَّيْطَانِ»**، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ[1].

المسألة السادسة: قرأ جماعة من الكبار: الضحاك وزيد بن أسلم وسعيد بن جبير: (إلا من ظلم) بفتح الظاء، وفيه وجهان: الأول: أن قوله: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ كلام تام، وقوله (إلا من ظلم) كلام منقطع عما قبله، والتقدير: لكن مَن ظَلم فدعوه وخلوه، وقال الفرّاء والزجاج: يعني لكن مَن ظَلم نفسه فإنه يجهر بالسوء من القول ظلمًا واعتداء. الثاني: أن يكون الاستثناء متصلًا والتقدير (إلا مَن ظلم) فإنه يجوز الجهر بالسوء من القول معه.

ثم قال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه، يعني: فليتق الله ولا يقل إلا الحق، ولا يقذف مستورًا بسوء؛ فإنه يصير عاصيًا لله بذلك، وهو تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمره.

---

(١) أخرجه أحمد في (مسنده) (٢/ ٤٣٦)، حديث رقم (٩٦٢٢)، والشهاب في (مسنده) (٢/ ٣٠)، حديث رقم (٨٢٠)، كلاهما من طريق ابن عجلان قال: حدثنا سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة... به، وأخرجه أبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في الانتصار) (٤/ ٢٠٨٧)، حديث رقم (٤٨٩٦)، أورده الهيثمي في (مجمع الزوائد) (٨/ ١٩٠) من حديث أبي هريرة. وقال: رواه أحمد والطبراني في الأوسط بنحوه، ورجال أحمد رجال الصحيح، وأورده الألباني في (الصحيحة) (٥/ ٤٨٩)، وأخرجه أبو داود في كتاب (الأدب)، باب: (في الانتصار) (٤/ ٢٠٨٧)، حديث رقم (٤٨٩٧)، والإمام أحمد في (مسنده) (٢/ ٤٣٦) من طريق ابن عجلان... به.

قوله تعالى: ﴿ إِن تُبْدُوا۟ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا۟ عَن سُوٓءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا ﴿١٤٩﴾ ﴾

اعلم أن معاقد الخيرات على كثرتها محصورة في أمرين: صِدق مع الحق، وخُلق مع الخَلق، والذي يتعلق بالخلق محصور في قسمين: إيصال نفع إليهم ودفع ضرر عنهم، فقوله: ﴿ إِن تُبْدُوا۟ خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ ﴾ إشارة إلى إتصال النفع إليهم، وقوله: ﴿ أَوْ تَعْفُوا۟ ﴾ إشارة إلى دفع الضرر عنهم فدخل في هاتين الكلمتين جميع أنواع الخير وأعمال البر.

ثم قال تعالى: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا ﴾ وفيه وجوه: الأول: أنه تعالى يعفو عن الجانبين مع قدرته على الانتقام، فعليكم أن تقتدوا بسنة الله تعالى. وهو قول الحسن. الثاني: أن الله كان عفوًّا لمن عفا، قديرًا على إيصال الثواب إليه. الثالث: قال الكلبي: إن الله تعالى أقدر على عفو ذنوبك منك على عفو صاحبك.

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾ ﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين، عاد يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم، وذكر في آخر هذه السورة من هذا الجنس أنواعًا:

النوع الأول: من أباطيلهم: إيمانهم ببعض الأنبياء دون البعض، فقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ﴾ فإن اليهود آمنوا بموسى والتوراة، وكفروا بعيسى والإنجيل، والنصارى آمنوا بعيسى والإنجيل، وكفروا بمحمد والقرآن ﴿ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ﴾ أي يريدون أن يفرقوا بين الإيمان بالله ورسله ﴿ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴾ أي بين الإيمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلاً، أي واسطة، وهي الإيمان بالبعض دون البعض.

ثم قال تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في خبر (إن) قولان: أحدهما: أنه محذوف، كأنه قيل: جمعوا المخازي. والثاني: هو قوله: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ والأول أحسن لوجهين: أحدهما: أنه أبلغ لأنه إذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العيب، وإذا ذكر بقي مقتصرًا على المذكور، والثاني: أنه رأس الآية، والأحسن أن لا يكون الخبر منفصلاً عن المبتدأ.

المسألة الثانية: أنهم إنما كانوا كافرين حقًّا لوجهين:

الأول: أن الدليل الذي يدل على نبوّة البعض ليس إلاّ المعجز، وإذا كان دليلاً على النبوّة لزم القطع بأنه حيث حصل حصلت النبوّة، فإن جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون

الصدق تعذر الاستدلال به على الصدق، وحينئذٍ يلزم الكفر بجميع الأنبياء، فثبت أن من لم يقبل نبوّة أحد منهم لزمه الكفر بجميعهم.

فإن قيل: هب أنه يلزمهم الكفر بكل الأنبياء، ولكن ليس إذا توجه بعض الإلزامات على الإنسان لزم أن يكون ذلك الإنسان قائلاً به، فإلزام الكفر غير، والتزام الكفر غير، والقوم لما لم يلتزموا ذلك، فيكف يقضى عليهم بالكفر؟!

قلنا: الإلزام إذا كان خفيًا بحيث يحتاج فيه إلى فكر وتأمل كان الأمر فيه كما ذكرتم، أما إذا كان جليًا واضحًا لم يبقَ بين الإلزام والالتزام فرق.

والثاني: وهو أن قَبول بعض الأنبياء إن كان لأجل الانقياد لطاعة الله تعالى وحكمه، وجب قبول الكل، وإن كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرًا بكل الأنبياء.

المسألة الثالثة: في قوله ﴿حَقًّا﴾ وجهان:

الأول: أنه انتصب على مثل قولك: زيد أخوك حقًّا، والتقدير أخبرتك بهذا المعنى إخبارًا حقًّا.

والثاني: أن يكون التقدير: أولئك هم الكافرون كفرًا حقًّا. طعن الواحدي فيه وقال: الكفر لا يكون حقًّا بوجه من الوجوه.

والجواب: أن المراد بهذا الحق الكامل، المعنى أولئك هم الكافرون كفرًا كاملاً ثابتًا حقًّا يقينًا.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٥٢﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أردفه بالوعد فقال: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ **وفي الآية مسائل:**

المسألة الأولى: إنما قال: ﴿وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ مع أن التفريق يقتضي شيئين فصاعدًا إلاّ أن (أحدًا) لفظ يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، ويدل عليه وجهان: الأول: صحة الاستثناء. والثاني: قوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢].

إذا عرفت هذا فتقدير الآية: ولم يفرقوا بين اثنين منهم أو بين جماعة.

المسألة الثانية: تمسك أصحابنا بهذه الآية في إثبات العفو وعدم الإحباط فقالوا: إنه تعالى وعد من آمن بالله ورسله بأن يؤتيهم أجورهم، والمفهوم منه يؤتيهم أجورهم على ذلك الإيمان، وإلاّ لم تصلح هذه الآية لأن تكون ترغيبًا في الإيمان، وذلك يوجب القطع بعدم الإحباط والقطع بالعفو وبالإخراج من النار بعد الإدخال فيها.

المسألة الثالثة: قرأ عاصم في رواية حفص: ﴿يُؤْتِيهِمْ﴾ بالياء، والضمير راجع إلى

اسم الله، والباقون بالنون، وذلك أَوْلى لوجهين: أحدهما: أنه أفخم. والثاني: أنه مشاكل لقوله: ﴿وَأَعۡتَدۡنَا﴾ [النساء: ١٥١].

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿سَوۡفَ يُؤۡتِيهِمۡ أُجُورَهُمۡۚ﴾ معناه أن إيتاءها كائن لا محالة، وإن تأخر فالغرض به توكيد الوعد وتحقيقه لا كونه متأخرًا.

ثم قال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ والمراد أنه وعدهم بالثواب، ثم أخبرهم بعد ذلك بأنه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها.

قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ فَعَفَوۡنَا عَن ذَٰلِكَۚ وَءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا ﴿١٥٣﴾ وَرَفَعۡنَا فَوۡقَهُمُ ٱلطُّورَ بِمِيثَٰقِهِمۡ وَقُلۡنَا لَهُمُ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُلۡنَا لَهُمۡ لَا تَعۡدُواْ فِي ٱلسَّبۡتِ وَأَخَذۡنَا مِنۡهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا ﴿١٥٤﴾﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود، فإنهم قالوا: إن كنت رسولاً من عند الله فائتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى بالألواح. وقيل: طلبوا أن ينزل عليهم كتابًا من السماء إلى فلان وكتابًا إلى فلان بأنك رسول الله. وقيل: كتابًا نعاينه حين ينزل. وإنما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت؛ لأن معجزات الرسول كانت قد تقدمت وحصلت، فكان طلب الزيادة من باب التعنت.

ثم قال تعالى: ﴿فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾ وإنما أسند السؤال إليهم وإن وجد من آبائهم في أيام موسى عليه السلام وهم النقباء السبعون؛ لأنهم كانوا على مذهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت.

واعلم أن المقصود من الآية بيان ما جُبلوا عليه من التعنت، كأنه قيل: إن موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر، بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة، وهذا يدل على أن طلب هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء - ليس لأجل الاسترشاد بل لمحض العناد.

ثم قال تعالى: ﴿فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ﴾ وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة، واستدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية قد أجبنا عنه هناك.

ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذُواْ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ والمعنى بيان كمال جهالاتهم وإصرارهم على كفرهم، فإنهم ما اكتفوا بعد نزول التوراة عليهم بطلب الرؤية جهرة، بل ضموا إليه عبادة العجل، وذلك يدل على غاية بُعدهم عن طلب الحق والدين، والمراد بالبينات من

قوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ أمور: أحدها: أنه تعالى جعل ما أراهم من الصاعقة بينات، فإن الصاعقة وإن كانت شيئًا واحدًا إلاّ أنها كانت دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قِدمه، وعلى كونه مخالفًا للأجسام والأعراض وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوّة. وثانيها: أن المراد بالبينات إنزال الصاعقة وإحياؤهم بعد ما أماتهم. وثالثها: أنهم إنما عبدوا العجل من بعد أن شاهدوا معجزات موسى عليه السلام التي كان يُظهرها في زمان فرعون، وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة. والمقصود من ذلك الكلام أن هؤلاء يطلبون منك يا محمد أن تُنزل عليهم كتابًا من السماء، فاعلم يا محمد أنهم لا يطلبونه منك إلاّ عنادًا ولجاجًا، فإن موسى قد أنزل الله عليه هذا الكتاب وأنزل عليه سائر المعجزات القاهرة، ثم إنهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد وأقبلوا على عبادة العجل، وكل ذلك يدل على أنهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق.

ثم قال: ﴿فَعَفَوۡنَا عَن ذَٰلِكَ﴾ يعني لم نستأصل عَبَدة العجل ﴿وَءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ سُلۡطَٰنًا مُّبِينًا﴾ يعني أن قوم موسى وإن كانوا قد بالغوا في إظهار اللجاج والعناد معه، لكنا نصرناه وقويناه فعظُم أمره وضَعُف خصمه، وفيه بشارة للرسول ﷺ على سبيل التنبيه والرمز بأن هؤلاء الكفار وإن كانوا يعاندونه فإنه بالآخرة يستولي عليهم ويقهرهم.

ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم وإصرارهم على أباطيلهم:

فأحدها: أنه تعالى رَفَع فوقهم الطور بميثاقهم، وفيه وجوه: الأول: أنهم أعطوا الميثاق على أن لا يرجعوا عن الدين. ثم رجعوا عنه وهَمُّوا بالرجوع، فرَفَع الله فوقهم الطور حتى يخافوا فلا ينقضوا الميثاق. الثاني: أنهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قَبِلوا، وصار المعنى: ورفعنا فوقهم الطور لأجل أن يعطوا الميثاق بقبول الدين. الثالث: أنهم أعطوا الميثاق على أنهم إن هموا بالرجوع عن الدين فالله يعذبهم بأي نوع من أنواع العذاب أراد، فلما هموا بترك الدين أظل الله الطور عليهم، وهو المراد من قوله ﴿وَرَفَعۡنَا فَوۡقَهُمُ ٱلطُّورَ بِمِيثَٰقِهِمۡ﴾.

وثانيها: قوله: ﴿وَقُلۡنَا لَهُمُ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدًا﴾ ومضى بيانه في سورة البقرة. وثالثها: قوله: ﴿وَقُلۡنَا لَهُمۡ لَا تَعۡدُواْ فِي ٱلسَّبۡتِ وَأَخَذۡنَا مِنۡهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: ﴿لَا تَعۡدُواْ فِي ٱلسَّبۡتِ﴾؛ فيه وجهان:

الأول: لا تعدوا باقتناص السمك فيه، قال الواحدي: يقال عُدا عليه أشد العَدْاء والعدو والعدوان، أي ظَلَمه وجاوز الحد، ومنه قوله: ﴿فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا﴾ [الأنعام: ١٠٨].

الثاني: لا تعدوا في السبت، من العَدْو بمعنى الحضر، والمراد النهي عن العمل والكسب يوم السبت، كأنه قال لهم: اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فأنا الرزاق.

المسألة الثانية: قرأ نافع: (لا تعْدُّوا) ساكنة العين مشددة الدال، وأراد: لا تعتدوا، وحجته قوله: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ﴾ [البقرة: ٦٥] فجاء في هذه القصة بعينها (افتعلوا)،

ثم أدغم التاء في الدال لتقاربهما، ولأن الدال تزيد على التاء في الجهر، وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين إذا كان الثاني منهما مدغمًا ولم يكن الأول حرف لين نحو دابة وشابة، وقيل لهم، ويقولون: إن المد يصير عوضًا عن الحركة. وروى ورش عن نافع (لا تعَدُّوا) بفتح العين وتشديد الدال، وذلك لأنه لما أدغم التاء في الدال نقل حركتها إلى العين، والباقون (تعْدُوا) بضم الدال وسكون العين حقيقة.

المسألة الثالثة: قال القفال: الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد، وذلك بين فيما يدعونه من التوراة.

قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾ وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا ﴿١٥٦﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في متعلق الباء في قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم﴾ قولان: الأول: أنه محذوف تقديره: فيما نقضهم ميثاقهم وكذا، لعناهم وسَخِطنا عليهم، والحذف أفخم لأن عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب، ودليل المحذوف أن هذه الأشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن. الثاني: أن متعلق الباء هو قوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] وهذا قول الزجاج ورغم أن قوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ بدل من قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم﴾. واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجهان: أحدهما: أن من قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَبِظُلْمٍ﴾ الآيتين -بعيد جدًا، فجَعْل أحدهما بدلاً عن الآخر بعيد. الثاني: أن تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدًا لأن كفرهم بالله وقتلهم الأنبياء وإنكارهم للتكليف بقولهم: قلوبنا غلف- أعظم الذنوب، وذكْر الذنوب العظيمة إنما يليق أن يفرع عليه العقوبة العظيمة، وتحريم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة.

المسألة الثانية: اتفقوا على أن (ما) في قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ﴾ صلة زائدة، والتقدير: فبنقضهم ميثاقهم، وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

المسألة الثالثة: أنه تعالى أدخل حرف الباء على أمور: أولها: نقض الميثاق. وثانيها: كفرهم بآيات الله، والمراد منه كفرهم بالمعجزات، وقد بينا فيما تقدم أن مَن أنكر معجزة رسول واحد فقد أنكر جميع معجزات الرسل؛ فلهذا السبب حَكَم الله عليهم بالكفر بآيات الله. وثالثها: قتلهم الأنبياء بغير حق، وذكرنا تفسيره في سورة البقرة. ورابعها: قولهم: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ﴾ وذكر القفال فيه وجهين:

أحدهما: أن غلفًا جمع غلاف، والأصل غُلُف بتحريك اللام فخفف بالتسكين، كما قيل كُتْب ورُسْل بتسكين التاء والسين، والمعنى على هذا أنهم قالوا: قلوبنا غُلْف، أي أوعية للعلم فلا حاجة بنا إلى علم سوى ما عندنا. فكذَّبوا الأنبياء بهذا القول.

والثاني: أن غلفًا جمع أغلف وهو المتغطي بالغلاف أي بالغطاء، والمعنى على هذا أنهم قالوا: قلوبنا في أغطية فهي لا تفقه ما تقولون، نظيره ما حكى الله في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥].

ثم قال تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾.

فإن حَمَلنا الآية المتقدمة على التأويل الأول، كان المراد من هذه الآية أنه تعالى كذبهم في ادعائهم أن قلوبهم أوعية للعلم، وبيّن أنه تعالى طبع عليها، وختم عليها فلا يصل أثر الدعوة والبيان إليها، وهذا يليق بمذهبنا.

وإن حملنا الآية المتقدمة على التأويل الثاني كان المراد من هذه الآية أنه تعالى كذبهم في ادعائهم أن قلوبهم في الأكنة والأغطية، وهذا يليق بمذهب المعتزلة، إلاّ أن الوجه الأول أَوْلى، وهو المطابق لقوله: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾.

ثم قال: ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ أي لا يؤمنون إلاّ بموسى والتوراة، وهذا إخبار منهم على حَسَب دعواهم وزعمهم، وإلاّ فقد بيّنا أن من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة، فإنه لا يمكنه الإيمان بأحد من الرسل ألبتة.

وخامسها: قوله: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا﴾.

اعلم أنهم لما نسبوا مريم إلى الزنا لإنكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب، ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لأنه يلزمه أن يقول: (كل ولد ولد فهو مسبوق بوالد لا إلى أول)، وذلك يوجب القول بقدم العالم والدهر، والقدح في وجود الصانع المختار، فالقوم لا شك أنهم أولاً: أنكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب، وثانيًا: نسبوا مريم إلى الزنا، فالمراد بقوله: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ﴾ هو إنكارهم قدرة الله تعالى، وبقوله: ﴿وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا﴾ نسبتهم إياها إلى الزنا، ولما حصل التغير لا جرم حسن العطف، وإنما صار هذا الطعن بهتانًا عظيمًا لأنه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دلّ على براءتها من كل عيب، نحو قوله: ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾[مريم: ٢٥] ونحو كلام عيسى عليه السلام حال كونه طفلاً منفصلاً عن أمه، فإن كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عليها السلام من كل ريبة، فلا جرم وصَفَ الله تعالى طعن اليهود فيها بأنه بهتان عظيم، وكذلك وَصَف طعن المنافقين في عائشة بأنه بهتان عظيم حيث قال: ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾[النور: ١٦] وذلك يدل على أن الروافض الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم عليها السلام.

قال تعالى: ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ ﴾

وسادسها: قوله تعالى: ﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ ﴾.

وهذا يدل على كفر عظيم منهم؛ لأنهم قالوا فعلنا ذلك، وهذا يدل على أنهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك، فلا شك أن هذا القدر كفر عظيم.

فإن قيل: اليهود كانوا كافرين بعيسى أعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة، فكيف قالوا: إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله؟

والجواب عنه من وجهين: الأول: أنهم قالوه على وجه الاستهزاء، كقول فرعون: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧] وكقول كفار قريش لمحمد ﷺ: ﴿وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر: ٦]. والثاني: أنه يجوز أن يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعًا لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه به.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ﴾.

واعلم أنه تعالى لما حكى عن اليهود أنهم زعموا أنهم قتلوا عيسى عليه السلام، فالله تعالى كذبهم في هذه الدعوى وقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ﴾ وفي الآية سؤالان:

السؤال الأول: قوله: ﴿شُبِّهَ﴾ مسند إلى ماذا؟ إن جعلته مسندًا إلى المسيح فهو مشبَّه به وليس بمشبه، وإن أسندته إلى المقتول فالمقتول لم يجر له ذكر.

والجواب من وجهين: الأول: أنه مسند إلى الجار والمجرور، وهو كقولك: (خُيل إليه) كأنه قيل: ولكن وقع لهم الشبه. الثاني: أن يسند إلى ضمير المقتول لأن قوله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ﴾ يدل على أنه وقع القتل على غيره، فصار ذلك الغير مذكورًا بهذا الطريق، فحسن إسناد ﴿شُبِّهَ﴾ إليه.

السؤال الثاني: أنه إن جاز أن يقال: إن الله تعالى يلقي شبه إنسان على إنسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة، فإنا إذا رأينا زيدًا فلعله ليس بزيد، ولكنه ألقى شبه زيد عليه، وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والمِلك موثوقًا به، وأيضًا: يُفضي إلى القدح في التواتر لأن خبر التواتر إنما يفيد العلم بشرط انتهائه في الآخرة إلى المحسوس، فإذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجَّه الطعن في التواتر، وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع. وليس لمجيب أن يجيب عنه بأن ذلك مختص بزمان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ لأنا نقول: لو صح ما ذكرتم فذاك إنما يُعرف بالدليل والبرهان، فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب أن لا يقطع بشيء من المحسوسات، ووجب أن لا يعتمد على شيء من الأخبار المتواترة، وأيضًا: ففي زماننا إن انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح، وحينئذٍ يعود الاحتمال المذكور في

جميع الأزمنة. وبالجملة: ففَتْح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر، والطعن فيه يوجب الطعن في نبوّة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فهذا فرع يوجب الطعن في الأصول فكان مردودًا.

والجواب: اختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوهًا:

الأول: قال كثير من المتكلمين: إن اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله تعالى إلى السماء، فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم، فأخذوا إنسانًا وقتلوه وصلبوه ولبّسوا على الناس أنه المسيح، والناس ما كانوا يعرفون المسيح إلاّ بالاسم؛ لأنه كان قليل المخالطة للناس. وبهذا الطريق زال السؤال، لا يقال: إن النصارى ينقلون عن أسلافهم أنهم شاهدوه مقتولاً؛ لأنا نقول: إن تواتر النصارى ينتهي إلى أقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب.

والطريق الثاني: أنه تعالى ألقى شبهه على إنسان آخر، ثم فيه وجوه: الأول: أن اليهود لما علموا أنه حاضر في البيت الفلاني مع أصحابه، أمَر يهوذا رأس اليهود رجلاً من أصحابه يقال له: طيطايوس أن يدخل على عيسى عليه السلام ويُخرجه ليقتله، فلما دخل عليه أخرج الله عيسى عليه السلام من سقف البيت وألقى على ذلك الرجل شبه عيسى، فظنوه هو، فصلبوه وقتلوه. الثاني: وكّلوا بعيسى رجلاً يحرسه، وصعد عيسى عليه السلام في الجبل وُرفع إلى السماء، وألقى الله شبهه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى. الثالث: أن اليهود لما هموا بأخذه وكان مع عيسى عشرة من أصحابه فقال لهم: من يشتري الجنة بأن يلقى عليه شبهي؟ فقال واحد منهم: أنا. فألقى الله شبه عيسى عليه فأُخرج وقُتل، ورَفَع الله عيسى عليه السلام. الرابع: كان رجل يدعي أنه من أصحاب عيسى عليه السلام، وكان منافقًا، فذهب إلى اليهود ودلهم عليه، فلما دخل مع اليهود لأخْذه ألقى الله تعالى شبهه عليه فقُتل وصُلِب. وهذه الوجوه متعارضة متدافعة، والله أعلم بحقائق الأمور.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ﴾.

وفيه مسألتان:

المسأله الأولى: اعلم أن في قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ﴾ قولين: **الأول**: أنهم هم النصارى؛ وذلك لأنهم بأَسْرهم متفقون على أن اليهود قتلوه، إلا أن كبار فرق النصارى ثلاثة: النسطورية، والملكانية، واليعقوبية.

أما النسطورية فقد زعموا أن المسيح صُلِب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، وأكثر الحكماء يرون ما يقرب من هذا القول، قالوا: لأنه ثبت أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو إما جسم شريف منساب في هذا البدن، وإما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر في هذا البدن، فالقتل إنما ورد على هذا الهيكل، وأما النفس التي هي في الحقيقة عيسى عليه السلام فالقتل ما ورد عليه. لا يقال: فكل إنسان كذلك فما الوجه لهذا التخصيص؟ لأنا نقول:

إن نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الإشراق بالأنوار الإلهية، عظيمة القرب من أرواح الملائكة، والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن، ثم إنها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص إلى فسحة السماوات وأنوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك، ومعلوم أن هذه الأحوال غير حاصلة لكل الناس، بل هي غير حاصلة من مبدأ خلقة آدم عليه السلام إلى قيام القيامة إلا لأشخاص قليلين. فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة.

وأما الملكانية فقالوا: القتل والصلب وصلا إلى اللاهوت بالإحساس والشعور لا بالمباشرة.

وقالت اليعقوبية: القتل واللصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين.

فهذا هو شرح مذاهب النصارى في هذا الباب، وهو المراد من قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ﴾.

والقول الثاني: أن المراد بالذين اختلفوا هم اليهود، وفيه وجهان: الأول: أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ألقى على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى عليه السلام، فلما قتلوه ونظروا إلى بدنه قالوا: الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره. الثاني: قال السدي: إن اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين في بيت، فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله، فألقى الله شبه عيسى عليه ورفع إلى السماء، فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى عليه السلام، ثم قالوا: إن كان هذا عيسى فأين صاحبنا، وإن كان صاحبنا فأين عيسى؟ فذلك اختلافهم فيه.

المسألة الثانية: احتج نفاة القياس بهذه الآية وقالوا: العمل بالقياس اتباع للظن، واتباع الظن مذموم في كتاب الله، بدليل أنه إنما ذكره في معرض الذم، ألا ترى أنه تعالى وصف اليهود والنصارى هاهنا في معرض الذم بهذا فقال: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ وقال في سورة الأنعام في مذمة الكفار: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[الأنعام: ١١٦] وقال في آية أخرى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[يونس: ٣٦] وكل ذلك يدل على أن اتباع الظن مذموم.

والجواب: لا نُسلِّم أن العمل بالقياس اتباع الظن، فإن الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلومًا لا مظنونًا، وهذا الكلام له غور وفيه بحث.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾

واعلم أن هذا اللفظ يحتمل وجهين: أحدهما: يقين عدم القتل، والآخر يقين عدم الفعل، فعلى التقدير الأول يكون المعنى: أنه تعالى أخبر أنهم شاكُّون في أنه هل قتلوه أم لا، ثم أخبر محمدًا بأن اليقين حاصل بأنهم ما قتلوه، وعلى التقدير الثاني يكون المعنى أنهم شاكُّون في أنه هل قتلوه أم لا، ثم أخبر محمدًا بأن اليقين حاصل بأنهم ما قتلوه، وعلى التقدير الثاني يكون المعنى أنهم شاكُّون في أنه هل قتلوه؟ ثم أكد ذلك بأنهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين أنه عيسى

عليه السلام، بل حينما قتلوه كانوا شاكّين في أنه هل هو عيسى أم لا . والاحتمال الأول أولى لأنه تعالى قال بعده: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ وهذا الكلام إنما يصح إذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل.

أما قال تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ أبو عمرو والكسائي: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ بإدغام اللام في الراء والباقون بترك الإدغام، حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء أقوى من اللام بحصول التكرير فيها؛ ولهذا لم يجز إدغام الراء في اللام لأن الأنقص يُدغم في الأفضل، وحجة الباقين أن الراء واللام حرفان من كلمتين فالأَوْلى ترك الإدغام.

المسألة الثانية: المشبهة احتجوا بقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ في إثبات الجهة.

والجواب: المراد الرفع إلى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى، كقوله: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقال تعالى: ﴿وَمَن يَخۡرُجۡ مِنۢ بَيۡتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٠٠] وكانت الهجرة في ذلك الوقت إلى المدينة، وقال إبراهيم: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [الصافات: ٩٩].

المسألة الثالثة: رَفْع عيسى عليه السلام إلى السماء ثابت بهذه الآية، ونظير هذه الآية قوله في آل عمران: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [آل عمران: ٥٥] واعلم أنه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح أنه وصل إلى عيسى أنواع كثيرة من البلاء والمحنة أنه رفعه إليه، دل ذلك على أن رفعه إليه أعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية، وهذه الآية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ .

والمراد من العزة كمال القدرة، ومن الحكمة كمال العلم، فنبّه بهذا على أن رفع عيسى من الدنيا إلى السماوات وإن كان كالمتعذر على البشر، لكنه لا تَعَذُّر فيه بالنسبة إلى قدرتي وإلى حكمتي، وهو نظير قوله تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلًا﴾ [الإسراء: ١] فإن الإسراء وإن كان متعذرًا بالنسبة إلى قدرة محمد إلا أنه سهل بالنسبة إلى قدرة الحق سبحانه.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤۡمِنَنَّ بِهِۦ قَبۡلَ مَوۡتِهِۦۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح أفعالهم، وشرح أنهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام، وبيّن أنه ما حصل لهم ذلك المقصود، وأنه حصل لعيسى أعظم المناصب وأجلُّ المراتب بيّن تعالى أن هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين في عداوته لا يخرج أحد منهم من الدنيا إلا بعد أن يؤمن به فقال: ﴿وَإِن مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤۡمِنَنَّ بِهِۦ قَبۡلَ مَوۡتِهِۦۖ﴾ .

واعلم أن كلمة (إن) بمعنى (ما) النافية كقوله ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ﴾ [مريم: ٧١] فصار التقدير: وما أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به. ثم إنا نرى أكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام.

والجواب من وجهين: الأول: ما روي عن شهر بن حوشب قال: قال الحَجاج: إني ما قرأتها إلا وفي نفسي منها شيء -يعني هذه الآية- فإني أضرب عنق اليهودي ولا أسمع منه ذلك. فقلت: إن اليهودي إذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره، وقالوا: يا عدو الله أتاك عيسى نبيًّا فكذبت به!! فيقول: آمنت أنه عبد الله. وتقول للنصراني: أتاك عيسى نبيًّا فزعمت أنه هو الله وابن الله!! فيقول: آمنت أنه عبد الله. فأهل الكتاب يؤمنون به، ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الإيمان. فاستوى الحَجاج جالسًا وقال: عمن نقلت هذا؟ فقلت: حدّثني به محمد بن علي بن الحنفية!! فأخذ ينكت في الأرض بقضيب ثم قال: لقد أخذتها من عين صافية. وعن ابن عباس أنه فسّره كذلك فقال له عكرمة: فإن خر من سقف بيت أو احترق أو أكله سبع؟ قال: يتكلم بها في الهواء ولا تخرج روحه حتى يؤمن به، ويدل عليه قراءة أُبي: (إلا ليؤمنُن له قبل موته) بضم النون على معنى: وإن منهم أحد إلا سيؤمنون به قبل موتهم لأن (أحدًا) يصلح للجمع، قال صاحب (الكشاف): والفائدة في إخبار الله تعالى بإيمانهم بعيسى قبل موتهم أنهم متى علموا أنه لا بدّ من الإيمان به لا محالة، فلأن يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الإيمان أولى من أن يؤمنوا به حال ما لا ينفعهم ذلك الإيمان.

والوجه الثاني: في الجواب عن أصل السؤال: أن قوله: ﴿قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ أي: قبل موت عيسى، والمراد أن أهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بدّ وأن يؤمنوا به. قال بعض المتكلمين: إنه لا يمنع نزوله من السماء إلى الدنيا إلا أنه إنما ينزل عند ارتفاع التكاليف أو بحيث لا يُعرف؛ إذ لو نزل مع بقاء التكاليف على وجه يُعرف أنه عيسى عليه السلام لكان إما أن يكون نبيًّا ولا نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام، أو غير نبي، وذلك غير جائز على الأنبياء، وهذا الإشكال عندي ضعيف لأن انتهاء الأنبياء إلى مبعث محمد ﷺ، فعند مبعثه انتهت تلك المدة، فلا يبعد أن يصير بعد نزوله تبعًا لمحمد عليه الصلاة والسلام.

ثم قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ قيل: يشهد على اليهود أنهم كذبوه وطعنوا فيه، وعلى النصارى أنهم أشركوا به، وكذلك كل نبي شاهد على أمته.

ثم قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما شرح فضائح أعمال اليهود وقبائح الكافرين وأفعالهم، ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا وفي الآخرة: أما تشديده عليهم في الدنيا فهو أنه تعالى حرّم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ

بِعَظۡمٍۚ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِبَغۡيِهِمۡۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦] ثم إنه تعالى بيّن ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات.

واعلم أن أنواع الذنوب محصورة في نوعين: الظلم للخلق، والإعراض عن الدين الحق: أما ظلم الخلق فإليه الإشارة بقوله: ﴿وَبِصَدِّهِمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ثم إنهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال، فتارة يحصلونه بالربا مع أنهم نُهوا عنه، وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله: ﴿وَأَكۡلِهِمۡ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِۚ﴾ ونظيره قوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ﴾ [المائدة: ٤٢] فهذه الأربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا وفي الآخرة. أما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم، وأما التشديد في الآخرة فهو المراد من قوله: ﴿وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا﴾.

قال تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤۡتِيهِمۡ أَجۡرًا عَظِيمًا ١٦٢﴾

واعلم أنه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود، وَصَف طريقة المؤمنين منهم فقال: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤۡتِيهِمۡ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن المراد من ذلك عبد الله بن سلام وأصحابه الراسخون في العلم الثابتون فيه، وهم في الحقيقة المستدلون بأن المقلد يكون بحيث إذا شُكك يشك، وأما المستدل فإنه لا يتشكك ألبتة، فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون، يعني المؤمنين منهم أو المؤمنين من المهاجرين والأنصار، وارتفع الراسخون على الابتداء و ﴿يُؤۡمِنُونَ﴾ خبره، وأما قوله: ﴿وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ ففيه أقوال: الأول: روي عن عثمان وعائشة أنهما قالا: إن في المصحف لحنًا، وستقيمه العرب بألسنتها.

واعلم أن هذا بعيد لأن هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله ﷺ فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه؟! الثاني: -وهو قول البصريين- أنه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، قالوا: إذا قلت: (مررت بزيد الكريم) فلك أن تجر (الكريم) لكونه صفة لزيد، ولك أن تنصبه على تقدير أعني، وإن شئت رفعت على تقدير هو الكريم، وعلى هذا يقال: جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدائد، والتقدير: جاءني قومك أعني المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدائد، فكذا هاهنا تقدير الآية: أعني المقيمين الصلاة وهم المؤتون

الزكاة. طَعَن الكسائي في هذا القول وقال: النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام، وهاهنا لم يتم الكلام؛ لأن قوله: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ منتظر للخبر، والخبر هو قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤۡتِيهِمۡ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾.

والجواب: لا نسلِّم أن الكلام لا يتم إلا عند قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ لأنا بينا أن الخبر هو قوله ﴿يُؤۡمِنُونَ﴾ وأيضًا: لم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر؛ وما الدليل على امتناعه؟ فهذا القول هو المعتمد في هذه الآية.

والقول الثالث: وهو اختيار الكسائي وهو أن المقيمين خفض بالعطف على (ما) في قوله: ﴿بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ والمعنى: والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة، ثم عطف على قوله: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ قوله: ﴿وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ والمراد بالمقيمين الصلاة الأنبياء، وذلك لأنه لم يخلُ شرع أحد منهم من الصلاة. قال تعالى في سورة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بعد أن ذكر أعدادًا منهم: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِمۡ فِعۡلَ ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [الأنبياء: ٧٣] وقيل: المراد بالمقيمين الصلاة الملائكة الذين وصفهم الله بأنهم الصافون وهم المسبحون وأنهم يسبِّحون الليل والنهار لا يفترون، فقوله: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ يعني يؤمنون بالكتب، وقوله: ﴿وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ يعني يؤمنون بالرسل.

الرابع: جاء في مصحف عبد الله بن مسعود (والمقيمون الصلاة) بالواو، وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي.

المسألة الثانية: اعلم أن العلماء على ثلاثة أقسام: الأول: العلماء بأحكام الله تعالى فقط. والثاني: العلماء بذات الله وصفات الله فقط. والثالث: العلماء بأحكام الله وبذات الله: أما الفريق الأول فهم العالِمون بأحكام الله وتكاليفه وشرائعه، وأما الثاني: فهم العالمون بذات الله وبصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة، وأما الثالث: فهم الموصوفون بالعاملين وهم أكابر العلماء، وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار النبي ﷺ بقوله: «**جَالِسِ الْعُلَمَاءَ، وَخَالِطِ الْحُكَمَاءَ، وَرَافِقِ الْكُبَرَاءَ**»[(١)]. **وإذا عرفت هذا فنقول:** إنه تعالى وَصَفهم بكونهم راسخين في العلم، ثم شرح ذلك فبيّن أولاً: كونهم عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بتلك الأحكام، فأما علمهم بأحكام الله فهو المراد من قوله: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ وأما عملهم بتلك الأحكام فهو المراد بقوله: ﴿وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ وخصهما بالذكر لكونهما أشرف الطاعات لأن الصلاة أشرف الطاعات البدنية، والزكاة أشرف الطاعات المالية، ولما شرح كونهم عالمين بأحكام الله وعاملين بها، شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله، وأشرف

---

(١) **إسناده ضعيف:** رواه البيهقي في (المدخل إلى السنن الكبرى) (١/ ٣٤٦)، حديث رقم (٣٤٤) من طريق عبد الملك بن حسين عن سلمة بن كهيل عن أبي جحيفة... به، وقال عبد الملك: هذا ليس بالقوي. وأورده الألباني في (الضعيفة) (٣٤٦٢) وقال: ضعيف جدًا.

المعارف العلم بالمبدأ والمعاد، فالعلم بالمبدأ هو المراد بقوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ والعلم بالمعاد هو المراد من قوله: ﴿وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ ولما شرح هذه الأقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بها، وظهر كونهم عالمين بالله وبأحوال المعاد، وإذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة، ثم أخبر عنهم بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ .

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما حكى أن اليهود سألوا الرسول ﷺ أن ينزل عليهم كتابًا من السماء، وذكر تعالى بعده أنهم لا يطلبون ذلك لأجل الاسترشاد ولكن لأجل العناد واللجاج، وحكى أنواعًا كثيرة من فضائحهم وقبائحهم، وامتد الكلام إلى هذا المقام، شرع الآن في الجواب عن تلك الشبهة فقال: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ والمعنى: أنا توافقنا على نبوّة نوح وإبراهيم وإسماعيل وجميع المذكورين في هذه الآية، وعلى أن الله تعالى أوحى إليهم، ولا طريق إلى العلم بكونهم أنبياء الله ورسله إلا ظهور المعجزات عليهم، ولكل واحد منهم نوع آخر من المعجزات على التعيين، وما أنزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابًا بتمامه مثل ما أنزل إلى موسى، فلما لم يكن عدم إنزال الكمال على هؤلاء دفعة واحدة قادحًا في نبوتهم، بل كفى في إثبات نبوتهم ظهور نوع واحد من أنواع المعجزات عليهم، علمنا أن هذه الشبهة زائلة، وأن إصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل. وتحقيق القول فيه أن إثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل، ثم إذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر تكون طلبًا للزيادة وإظهارًا للتعنت واللجاج، والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فلا اعتراض عليه لأحد بأنه لمَ أعطى هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الآخر معجزًا آخر. وهذا الجواب المذكور هاهنا هو الجواب المذكور في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: ٩٠] إلى قوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ

﴿إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣]يعني أنك إنما ادعيت الرسالة، والرسول لا بدّ له من معجزة تدلّ على صدقه، وذلك قد حصل، وأما أن تأتي بكل ما يُطلب منك فذاك ليس من شرط الرسالة. فهذا جواب معتمد عن الشبهة التي أوردها اليهود، وهو المقصود الأصلي من هذه الآية.

المسألة الثانية: قال الزجاج: الإيحاء: الإعلام على سبيل الخفاء، قال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١١]أي أشار إليهم، وقال: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِى﴾ [المائدة: ١١١]وقال: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧]والمراد بالوحي في هذه الآيات الثلاثة الإلهام.

المسألة الثالثة: قالوا: إنما بدأ تعالى بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله تعالى على لسانه الأحكام والحلال والحرام، ثم قال تعالى: ﴿وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ ثم خصّ بعض النبيّين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم كقوله: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨].

واعلم أن الأنبياء المذكورين في هذه الآية سوى موسى عليه السلام اثنا عشر ولم يُذكر موسى معهم؛ وذلك لأن اليهود قالوا: إن كنت يا محمد نبيًّا فأتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما أتى موسى عليه السلام بالتوراة دفعة واحدة. فالله تعالى أجاب عن هذه الشبهة بأن هؤلاء الأنبياء الاثني عشر كلهم كانوا أنبياء ورسلاً مع أن واحدًا منهم ما أتى بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة، وإذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هذا المعنى، لم يدر ذكر موسى معهم ثم ختم ذكر الأنبياء بقوله ﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ يعني أنكم اعترفتم بأن الزبور من عند الله، ثم إنه ما نزل على داود دفعة واحدة في ألواح مثل ما نزلت التوراة دفعة واحدة على موسى عليه السلام في الألواح، فدل هذا على أن نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التوراة لا يقدح في كون الكتاب من عند الله، وهذا إلزام حسن قوي.

المسألة الرابعة: قال أهل اللغة: الزبور: الكتاب، وكل كتاب زبور، وهو فَعول بمعنى مفعول، كالرسول والركوب والحلوب، وأصله من زبرت بمعنى كتبت، وقد ذكرنا ما فيه عند قوله: ﴿جَآءُو بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾ [آل عمران: ١٨٤].

المسألة الخامسة: قرأ حمزة (زُبورا) بضم الزاي في كل القرآن، والباقون بفتحها، حجة حمزة أن الزُّبور مصدر في الأصل، ثم استعمل في المفعول، كقولهم: ضرب الأمير، ونسج فلان، فصار اسمًا ثم جُمع على زُبُر كشهود وشهد، والمصدر إذا أقيم مقام المفعول فإنه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب، فعلى هذا: الزبور الكتاب، والزُّبُر بضم الزاي الكتب، أما قراءة الباقين فهي أولى لأنها أشهر، والقراءة بها أكثر.

ثم قال تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾.

وأعلم أنه انتصب قوله ﴿رُسُلًا﴾ بمضمر يفسره قوله: ﴿قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ﴾ والمعنى أنه تعالى إنما ذكر أحوال بعض الأنبياء في القرآن، والأكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل.

ثم قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ والمراد أنه بَعَث كل هؤلاء الأنبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالمتكلم معه، ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف الطعن في نبوّة سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بإنزال التوراة عليه دفعة واحدة طَعْن فيمن أنزل الله عليه الكتاب لا على هذا الوجه، وعن إبراهيم ويحيى بن وثاب أنهما قرأ (وكلَّم الله) بالنصب، وقال بعضهم: وكلَّم الله معناه: وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل.

ثم قال تعالى: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في انتصاب قوله: ﴿رُّسُلٗا﴾ وجوه: الأول: قال صاحب (الكشاف): الأَوْجَه أن ينتصب على المدح. والثاني: أنه انتصب على البدل من قوله: ﴿وَرُسُلٗا﴾ الثالث: أن يكون التقدير: أوحينا إليهم رسلاً فيكون منصوبًا على الحال، والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أن هذا الكلام أيضًا جواب عن شبهة اليهود، وتقريره أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله، وأن ينذروهم على الإعراض عن العبودية، فهذا هو المقصود الأصلي من البعثة، فإذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتمّ المطلوب، وهذا المقصود الأصلي حاصل بإنزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب، ومن المعلوم أنه لا يختلف حال هذا المطلوب بأن يكون ذلك الكتاب مكتوبًا في الألواح أو لم يكن، وبأن يكون نازلاً دفعة واحدة أو منجمًا مفرقًا، بل لو قيل: إن إنزال الكتاب منجمًا مفرقًا أقرب إلى المصلحة لكان أَوْلى لأن الكتاب إذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت بأسرها على المكلفين فيثقل عليهم قَبولها؛ ولهذا السبب أصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف، أما إذا نزل الكتاب منجمًا مفرقًا لم يكن كذلك، بل ينزل التكاليف شيئًا فشيئًا وجزءًا فجزءًا، فحينئذٍ يحصل الانقياد والطاعة من القوم. وحاصل هذا الجواب أن المقصود من بعثة الرسل وإنزال الكتب هو الإعذار والإنذار، وهذا المقصود حاصل سواء أنزل الكتاب دفعة واحدة أو لم يكن كذلك، فكان اقتراح اليهود في إنزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحًا فاسدًا. وهذا أيضًا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن. ثم ختم الآية بقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾ يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول أمر هين في القدرة، ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج، وهو تعالى عزيز، وعزته تقتضي أن لا يجاب المتعنت إلى مطلوبه، فكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بأنه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم، وذلك لأنه تعالى أعطى موسى عليه السلام هذا التشريف، ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والإصرار واللجاج، والله أعلم.

المسألة الثالثة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا

بالسمع. قالوا: لأن قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ يدل على أن قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤].

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: دلت هذه الآية على أن العبد قد يحتج على الرب، وأن الذي يقوله أهل السنة من أنه تعالى لا اعتراض عليه في شيء، وأن له أن يفعل ما يشاء كما يشاء -ليس بشيء. قالوا: لأن قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ يقتضي أن لهم على الله حجة قبل الرسل، وذلك يبطل قول أهل السنة.

والجواب: المراد لئلا يكون للناس على الله حجة، أي ما يشبه الحجة فيما بينكم. قالت المعتزلة: وتدل هذه الآية أيضًا على أن تكليف ما لا يطاق غير جائز؛ لأن عدم إرسال الرسل إذا كان يصلح عذرًا فبأن يكون عدم المكنة والقدرة صالحًا لأن يكون عذرًا كان أولى، وجوابه المعارضة بالعلم، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ١٦٦﴾

وفي الآية مسألتان:

المسألة الأولى: اعلم أن قوله: ﴿لَّٰكِنِ﴾ لا يبتدأ به لأنه استدراك على ما سبق، وفي ذلك المستدرك قولان: الأول: أن هذه الآيات بأسرها جواب عن قوله: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ﴾ [النساء: ١٥٣] وهذا الكلام يتضمن أن هذا القرآن ليس كتابًا نازلاً عليهم من السماء، فكأنه قيل: إنهم وإن شهدوا بأن القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بأنه نازل عليه من السماء. الثاني: أنه تعالى لما قال: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٣] قال القوم: نحن لا نشهد لك بذلك، فنزل ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ﴾.

المسألة الثانية: شهادة الله إنما عُرفت بسبب أنه أنزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة في اللفظ والشرف في المعنى إلى حيث عَجْز الأولون والآخِرون عن معارضته، فكان ذلك معجزًا وإظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقًا، ولما كانت شهادته إنما عُرفت بواسطة إنزال القرآن لا جرم قال: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَۖ﴾ أي يشهد لك بالنبوّة بواسطة هذا القرآن الذي أنزله إليك.

ثم قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦۖ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: أنه تعالى لما قال: ﴿يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَۖ﴾ بَيّن صفة ذلك الإنزال وهو أنه تعالى أنزله بعلم تام وحكمة بالغة، فصار قوله: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦۖ﴾ جاريًا مجرى قول القائل:

كتبت بالقلم وقطعت بالسكين، والمراد من قوله: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ وصَفْ القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال، وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم إذا صَنَّف كتابًا واستقصى في تحريره: إنه إنما صَنَّف هذا بكمال علمه وفضله، يعني أنه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة إلى تصنيف هذا الكتاب، فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن، فكذا هاهنا والله أعلم.

المسألة الثانية: قال أصحابنا: دلت الآية على أن لله تعالى علمًا، وذلك لأنها تدل على إثبات علم الله تعالى، ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال.

ثم قال: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ وإنما تُعرف شهادة الملائكة له بذلك لأن ظهور المعجز على يده يدل على أنه تعالى شهد له بالنبوة، وإذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة بذلك؛ لِما ثبت في القرآن أنهم لا يسبقونه بالقول، والمقصود كأنه قيل: يا محمد إن كَذَّبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فإن الله تعالى وهو إله العالمين يصدقك في ذلك، وملائكة السماوات السبع يصدقونك في ذلك، ومَن صَدَّقه ربّ العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع أجمعون، لم يلتفت إلى تكذيب أخس الناس، وهم هؤلاء اليهود.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ والمعنى وكفى الله شهيدًا، وقد سبق الكلام في مثل هذا.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّوا۟ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٦٧﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَظَلَمُوا۟ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٦٩﴾﴾

اعلم أن هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم، والمراد أنهم كفروا بمحمد وبالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله، وذلك بإلقاء الشبهات في قلوبهم، نحو قولهم: لو كان رسولاً لأتى بكتابه دفعة واحدة من السماء كما نزلت التوراة على موسى. وقولهم: إن الله تعالى ذكر في التوراة أن شريعة موسى لا تُبدل ولا تُنسخ إلى يوم القيامة، وقولهم: إن الأنبياء لا يكونون إلا من ولد هارون وداود. وقوله: ﴿قَدْ ضَلُّوا۟ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ وذلك لأن أشد الناس ضلالاً من كان ضالاً ويعتقد في نفسه أنه مُحق، ثم إنه يتوسل بذلك الضلال إلى اكتساب المال والجاه، ثم إنه يبذل كنه جهده في إلقاء غيره في مثل ذلك الضلال، فهذا الإنسان لا شك أنه قد بلغ في الضلال إلى أقصى الغايات وأعظم النهايات؛ فلهذا قال تعالى في حقهم: ﴿قَدْ ضَلُّوا۟ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَظَلَمُوا۟﴾ محمدًا بكتمان ذكر بعثته وظلموا عوامهم بإلقاء الشبهات في قلوبهم ﴿لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾.

واعلم أنا إن حملنا قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ على المعهود السابق لم يَحْتَجْ إلى إضمار شرط في هذا الوعيد؛ لأنا نحمل الوعيد في الآية على أقوام عَلِم الله منهم أنهم يموتون على

الكفر، وإن حملناه على الاستغراق أضمرنا فيه شرط عدم التوبة، ثم قال: ﴿وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ۝١٦٨ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ والمعنى أنه تعالى لا يهديهم يوم القيامة إلى الجنة بل يهديهم إلى طريق جهنم ﴿وَكَانَ ذَالِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾ انتصب (خالدين) على الحال، والعامل فيه معنى لا ليهديهم لأنه بمنزلة نعاقبهم خالدين، وانتصب ﴿أَبَدًا﴾ على الظرف، ﴿وَكَانَ ذَالِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾، والمعنى لا يتعذر عليه شيء فكان إيصال الألم إليهم شيئًا بعد شيء إلى غير النهاية يسيرًا عليه، وإن كان متعذرًا على غيره.

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَـَٔامِنُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ وَإِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝١٧٠﴾

اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبيّن فساد طريقتهم ذكر خطابًا عامًّا يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ وهذا الحق فيه وجهان: الأول: أنه جاء بالقرآن، والقرآن معجز فيلزم أنه جاء بالحق من ربه. والثاني: أنه جاء بالدعوة إلى عبادة الله والإعراض عن غيره، والعقل يدل على أن هذا هو الحق، فيلزم أنه جاء بالحق من ربه.

ثم قال تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ﴾ ويعيني: فآمِنوا يكن ذلك الإيمان خيرًا لكم مما أنتم فيه، أي أحمد عاقبة من الكفر، وإن تكفروا فإن الله غني عن إيمانكم لأنه مالك السماوات والأرض وخالقهما، ومن كان كذلك لم يكن محتاجًا إلى شيء. ويحتمل أن يكون المراد: فإن لله ما في السماوات والأرض، ومن كان كذلك كان قادرًا على إنزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم، ويحتمل أن يكون المراد: إنكم إن كفرتم فله ملك السماوات والأرض وله عبيد يعبدونه وينقادون لأمره وحكمه.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ أي عليمًا لا يخفى عليه من أعمال عباده المؤمنين والكافرين شيء، و﴿حَكِيمًا﴾ لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمسيء والمحسن، وهو كقوله ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨].

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَـٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ

وَكِيلًا ﴿١٧١﴾ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ
وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿١٧٢﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ
ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ
ٱسْتَنكَفُوا۟ وَٱسْتَكْبَرُوا۟ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا
وَلَا نَصِيرًا ﴿١٧٣﴾ ﴾

واعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهات اليهود، تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الآية، والتقدير: يا أهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم، أي لا تفرطوا في تعظيم المسيح، وذلك لأنه تعالى حكى عن اليهود أنهم يبالغون في الطعن في المسيح، وهؤلاء النصارى يبالغون في تعظيمه، وكلا طرفي قصدهم ذميم؛ فلهذا قال للنصارى: ﴿لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾ وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن الإنسان أو روحه، ونَزِّهوه عن هذه الأحوال. ولما منعهم عن طريق الغول أرشدهم إلى طريق الحق، وهو أن المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وعبده.

وأما قوله: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ .

فاعلم أنا فسرنا (الكلمة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ﴾ [آل عمران: ٤٥] والمعنى أنه وجد بكلمة الله وأمره من غير واسطة ولا نطفة، كما قال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]وأما قوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ ففيه وجوه: الأول: أنه جرت عادة الناس أنهم إذا وصفوا شيئًا بغاية الطهارة والنظافة قالوا: إنه روح، فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الأب وإنما تكوَّن من نفخة جبريل عليه السلام، لا جرم وُصف بأنه روح، والمراد من قوله: ﴿مِّنْهُ﴾ التشريف والتفضيل كما يقال: هذه نعمة من الله، والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة. الثاني: أنه كان سببًا لحياة الخلق في أديانهم، ومن كان كذلك وُصف بأنه روح. قال تعالى في صفة القرآن: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] الثالث: روح منه أي رحمة منه، قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] أي برحمة منه. وقال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مُهْدَاةٌ» فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث إنه كان يرشدهم إلى مصالحهم في دينهم ودنياهم، لا جرم سمي روحًا منه. الرابع: أن الروح هو النفخ في كلام العرب، فإن الروح والريح متقاربان، فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله: ﴿مِّنْهُ﴾ يعني أن ذلك النفخ من جبريل كان بأمر الله وإذنه فهو منه، وهذا كقوله ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١]الخامس: قوله: ﴿وَرُوحٌ﴾ أدخل التنكير في لفظ ﴿وَرُوحٌ﴾ وذلك يفيد التعظيم، فكان المعنى: وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية، وقوله

﴿مِّنۡهُۖ﴾ إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف والتعظيم.

ثم قال تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ﴾ أي أن عيسى من رسل الله فآمِنوا به كإيمانكم بسائر الرسل، ولا تجعلوه إلهًا.

ثم قال: ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المعنى: ولا تقولوا: إن الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم.

واعلم أن مذهب النصارى مجهول جدًّا، والذي يتحصل منه أنهم أثبتوا ذاتًا موصوفة بصفات ثلاثة، إلا أنهم وإن سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات، بدليل أنهم يُجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم بأنفسها، وإلا لما جوزوا عليها أن تحل في الغير وأن تفارق ذلك الغير مرة أخرى، فهم وإن كانوا يسمونها بالصفات إلا أنهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بأنفسها، وذلك محض الكفر؛ فلهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ﴾ فأما إن حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة، فهذا لا يمكن إنكاره، وكيف لا نقول ذلك وإنا نقول: هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام العالم الحي القادر المريد، ونفهم من كل واحد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر، ولا معنى لتعدد الصفات إلا ذلك، فلو كان القول بتعدد الصفات كفرًا لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث إنا نعلم بالضرورة أن المفهوم من كونه تعالى عالمًا غير المفهوم من كونه تعالى قادرًا أو حيًّا.

المسألة الثانية: قوله ﴿ثَلَٰثَةٌۚ﴾ خبر مبتدأ محذوف، ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدأ على وجوه: الأول: ما ذكرناه، أي ولا تقولوا: الأقانيم ثلاثة. الثاني: قال الزجاج: ولا تقولوا: آلهتنا ثلاثة. وذلك لأن القرآن يدل على أن النصارى يقولون: إن الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ﴾ [المائدة: ١١٦] الثالث: قال الفراء: ولا تقولوا: هم ثلاثة. كقوله: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٞ﴾ [الكهف: ٢٢] وذلك لأن ذكر عيسى ومريم مع الله تعالى بهذه العبارة يوهم كونهما إلهين، وبالجملة فلا نرى مذهبًا في الدنيا أشد ركاكة وبعدًا عن العقل من مذهب النصارى.

ثم قال تعالى: ﴿ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾ وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ﴾ [النساء: ١٧٠].

ثم أكد التوحيد بقوله ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾ ثم نزّه نفسه عن الولد بقوله ﴿سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ﴾ ودلائل تنزيه الله عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء. وقرأ الحسن: (إن يكون)، بكسر الهمزة من (إن) ورفع النون من يكون، أي سبحانه ما يكون له ولد، وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان.

ثم قال تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾.

واعلم أنه سبحانه في كل موضع نزّه نفسه عن الولد ذَكر كونه ملكًا ومالكًا لما في السماوات

وما في الأرض فقال في مريم ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣] والمعنى: من كان مالكًا لكل السماوات والأرض ولكل ما فيها، كان مالكًا لعيسى ولمريم؛ لأنهما كانا في السماوات والأرض، وما كانا أعظم من غيرهما في الذات والصفات، وإذا كان مالكًا لما هو أعظم منهما فبأن يكون مالكًا لهما أولى، وإذا كانا مملوكين له فكيف يُعقل مع هذا توهم كونهما له ولدًا وزوجة.

ثم قال: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ والمعنى أن الله سبحانه كافٍ في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات، فلا حاجة معه إلى القول بإثبات إله آخر، وهو إشارة إلى ما يذكره المتكلمون من أنه سبحانه لما كان عالمًا بجميع المعلومات قادرًا على كل المقدورات، كان كافيًا في الإلهية، ولو فرضنا إلهًا آخر معه لكان معطلاً لا فائدة فيه، وذلك نقص، والناقص لا يكون إلهًا.

ثم قال تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الزجاج: لن يستنكف، أي لن يأنف، وأصله في اللغة من نكفت الدمع، إذا نحيته بأصبعك عن خدك، فتأويل ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ﴾ أي لن يتنغص ولن يمتنع. وقال الأزهري: سمعت المنذري يقول: سمعت أبا العباس وقد سئل عن الاستنكاف فقال: هو من النكف، يقال ما عليه في هذا الأمر من نكف ولا وكف، والنكف أن يقال له سوء، واستنكف: إذا دفع ذلك السوء عنه.

المسألة الثانية: رُوي أن أَنَّ وَفْدَ نَجْرَانَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّه ﷺ: لِمَ تَعِيبُ صَاحِبَنَا؟! قَالَ: «وَمَنْ صَاحِبُكُمْ؟» قَالُوا: عِيسَى، قَالَ: «وَأَيُّ شَيْءٍ قُلْتُ؟» قَالُوا: تَقُولُ: إِنَّهُ عَبْدُ اللَّه وَرَسُولُهُ. قَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ بِعَارٍ أَنْ يَكُونَ عَبْدَ اللَّه»، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ (١). وأنا أقول: إنه تعالى لما أقام الحجة القاطعة على أن عيسى عبد الله، ولا يجوز أن يكون ابنًا له، أشار بعده إلى حكاية شبهتهم وأجاب عنها، وذلك لأن الشبهة التي عليها يعولون في إثبات أنه ابن الله هو أنه كان يخبر عن المغيبات، وكان يأتي بخوارق العادات من الإحياء والإبراء، فكأنه تعالى قال: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ﴾ بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فإن الملائكة المقربين أعلى حالاً منه في العلم بالمغيبات لأنهم مطلعون على اللوح المحفوظ، وأعلى حالاً منه في القدرة لأن ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته، ثم إن الملائكة مع كمال حالهم في العلوم والقدرة لن يستنكفوا عن عبودية الله، فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة. وإذا حملنا الآية على ما ذكرناه صارت هذه الآيات متناسبة متتابعة ومناظرة شريفة كاملة، فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى.

المسألة الثالثة: استدل المعتزلة بهذه الآية على أن المَلَك أفضل من البشر. وقد ذكرنا

---

(١) أخرجه الحاكم في (المستدرك) (٢/ ٦٤٩)، حديث رقم (٤١٥٧) من طريق داود بن أبي هند عن الشعبي عن جابر... بنحوه.

استدلالهم بها في تفسير قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾[البقرة: ٣٤] وأجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة. والذي نقول هاهنا: إنا نُسلِّم أن اطلاع الملائكة على المغيبات أكثر من اطلاع البشر عليها، ونسلِّم أن قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم أشد من قدرة البشر، كيف ويقال: إن جبريل قلع مدائن قوم لوط بريشة واحدة من جناحه؟! إنما النزاع في أن ثواب طاعات الملائكة أكثر أم ثواب طاعات البشر؟ وهذه الآية لا تدل على ذلك ألبتة، وذلك لأن النصارى إنما أثبتوا إلهية عيسى بسبب أنه أخبر عن الغيوب وأتى بخوارق العادات. فإيراد الملائكة لأجل إبطال هذه الشبهة إنما يستقيم إذا كانت الملائكة أقوى حالاً في هذا العلم، وفي هذه القدرة من البشر، ونحن نقول بموجبه. فأما أن يقال: المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات، فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به، فظهر أن هذا الاستدلال إنما قوي في الأوهام لأن الناس ما لخصوا محل النزاع، والله أعلم.

المسألة الرابعة: في الآية سؤال، وهو أن الملائكة معطوفون على المسيح، فيصير التقدير: ولا الملائكة المقربون في أن يكونوا عبيدًا لله. وذلك غير جائز.

والجواب فيه وجهان: أحدهما: أن يكون المراد: ولا كل واحد من المقربين. الثاني: أن يكون المراد: ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبيدًا. فحذف ذلك لدلالة قوله: ﴿عَبْدًا لِّلَّهِ﴾ عليه على طريق الإيجاز.

المسألة الخامسة: قرأ علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (عُبيد الله) على التصغير.

المسألة السادسة: قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ يدل على أن طبقات الملائكة مختلفة في الدرجة والفضيلة، فالأكابر منهم مثل جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحَمَلة العرش، وقد شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[البقرة: ٣٠].

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ والمعنى أن من استنكف عن عبادة الله واستكبر عنها، فإن الله يحشرهم إليه، أي يجمعهم إليه يوم القيامة حيث لا يملكون لأنفسهم شيئًا.

واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين، لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر أولاً ثواب المؤمنين المطيعين، فقال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾ ثم ذكر آخرًا عقاب المستنكفين المستكبرين. فقال: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْتَنكَفُواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ والمعنى ظاهر لا إشكال فيه.

وإنما قَدَّم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لأنهم إذا رأوا أولاً ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم، كان ذلك أعظم في الحسرة.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِهِۦ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِى رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿١٧٥﴾﴾

واعلم أنه تعالى: لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى، وأجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب، ودعا جميع الناس إلى الاعتراف برسالة محمد عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ والبرهان هو محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما سماه برهانًا لأن حرفته إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل، والنور المبين هو القرآن، وسماه نورًا لأنه سبب لوقوع نور الإيمان في القلب، ولما قرر على كل العالمين كون محمد رسولاً وكون القرآن كتابًا حقًّا، أمرهم بعد ذلك أن يتمسكوا بشريعة محمد ﷺ ووعدهم عليه بالثواب فقال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِهِۦ﴾ والمراد آمنوا بالله في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه واعتصموا به أي بالله في أن يثبتهم على الإيمان ويصونهم عن نزغ الشيطان ويُدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطًا مستقيمًا، فوعد بأمور ثلاثة: الرحمة والفضل والهداية. قال ابن عباس: الرحمة الجنة، والفضل ما يتفضل به عليهم مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ﴿وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ يريد دينًا مستقيمًا.

وأقول: الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم، وأما الهداية فالمراد منها السعادات الحاصلة بتجلي أنوار عالم القدس والكبرياء في الأرواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية، وأخَّر ذكرها عن القسمين الأولين تنبيهًا على أن البهجة الروحانية أشرف من اللذات الجسمانية.

قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴿١٧٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى تكلم في أول السورة في أحكام الأموال وختم آخرها بذلك؛ ليكون الآخر مشاكلاً للأول، ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين.

قال أهل العلم: إن الله تعالى أنزل في الكلالة آيتين إحداهما في الشتاء، وهي التي في أول هذه السورة، والأخرى في الصيف وهي هذه الآية؛ ولهذا تسمى هذه الآية آية الصيف، وقد ذكرنا أن الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى الموروث، فإن وقع على الوارث فهو مَن سوى الوالد

والولد، وإن وقع على الموروث فهو الذي مات ولا يرثه أحد الوالدين ولا أحد من الأولاد، ثم قال: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ ارتفع (امرؤ) بمضمر يفسره الظاهر، ومحل ﴿لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ الرفع على الصفة، أي: إن هلك امرؤ غير ذي ولد.

واعلم أن ظاهر هذه الآية فيه تقييدات ثلاث:

الأول: أن ظاهر الآية يقتضي أن الأخت تأخذ النصف عند عدم الولد، فأما عند وجود الولد فإنها لا تأخذ النصف، وليس الأمر كذلك، بل شرط كون الأخت تأخذ النصف أن لا يكون للميت ولد ابن، فإن كان له بنت فإن الأخت تأخذ النصف.

الثاني: أن ظاهر الآية يقتضي أنه إذا لم يكن للميت ولد فإن الأخت تأخذ النصف، وليس كذلك، بل الشرط أن لا يكون للميت ولد ولا والد، وذلك أن الأخت لا ترث مع الوالد بالإجماع.

الثالث: أن قوله: ﴿وَلَهُۥٓ أُخْتٌ﴾ المراد منه الأخت من الأب والأم، أو من الأب؛ لأن الأخت من الأم والأخ من الأم قد بيّن الله حكمه في أول السورة بالإجماع.

ثم قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ يعني أن الأخ يستغرق ميراث الأخت إذا لم يكن للأخت ولد، إلاّ أن هذا الأخ من الأب والأم أو من الأب، أما الأخ من الأم فإنه لا يستغرق الميراث.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ وهذه الآية دالة على أن الأخت المذكورة ليست هي الأخت من الأم فقط، وروي أن الصديق رضي الله عنه قال في خطبته: ألا إن الآية التي أنزلها الله في سورة النساء في الفرائض: **فأولها:** في الولد والوالد. **وثانيها:** في الزوج والزوجة والإخوة من الأم.

والآية التي ختم بها سورة النساء أنزلها في الإخوة والأخوات من الأب والأم، والآية التي ختم بها سورة الأنفال أنزلها في أولي الأرحام.

ثم قال تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟﴾ **وفيه وجوه:**

الأول: قال البصريون: المضاف هاهنا محذوف وتقديره: يبين الله لكم كراهة أن تضلوا، إلاّ أنه حذف المضاف كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

الثاني: قال الكوفيون: حرف النفي محذوف، والتقدير: يبين الله لكم لئلا تضلوا، ونظيره قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١] أي لئلا تزولا.

الثالث: قال الجرجاني صاحب (النظم): يبين الله لكم الضلالة لتعلموا أنها ضلالة فتجتنبوها.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ فيكون بيانه حقًّا وتعريفه صدقًا.

واعلم أن في هذه الصورة لطيفة عجيبة، وهي أن أولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله

تعالى، فإنه قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١] وهذا دال على سعة القدرة، وآخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والإلهية والجلالة والعزة، وبهما يجب على العبد أن يكون مطيعًا للأوامر والنواهي منقادًا لكل التكاليف.

قال المصنف: فرغت من تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء، ثاني عشر جمادى، الآخرة من سنة خمس وتسعين وخمسمائة.

سورة المائدة

مدنية إلا آية ٣ فنزلت بعرفات في حجة الوداه وآياتها ١٢٠ نزلت بعد الفتح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ۝١ ﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: يقال: وفى بالعهد وأوفى به، ومنه ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧٧] والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والإحكام، والعهد إلزام، والعقد التزام على سبيل الإحكام، ولما كان الإيمان عبارة عن معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله، وكان من جملة أحكامه أنه يجب على جميع الخلق إظهار الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه وأوامره ونواهيه، فكان هذا العقد أحد الأمور المعتبرة في تحقق ماهية الإيمان؛ فلهذا قال: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ﴾ يعني يا أيها الذين التزمتم بإيمانكم أنواع العقود والعهود في إظهار طاعة الله، أوفوا بتلك العقود، وإنما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودًا كما في هذه الآية لأنه تعالى ربطها بعباده كما يُربط الشيء بالشيء بالحبل الموثق.

واعلم أنه تعالى تارة يسمي هذه التكاليف عقودًا كما في هذه الآية، وكما في قوله: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] وتارة عهودًا، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠] وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ﴾ [النحل: ٩١] وحاصل الكلام في هذه الآية أنه أمر بأداء التكاليف فعلاً وتركًا.

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمه الله: إذا نذر صوم يوم العيد أو نذر ذبح الولد، لغا. وقال أبو حنيفة رحمه الله: بل يصح.

حجة أبي حنيفة أنه نذر الصوم والذبح فيلزمه الصوم والذبح، بيان الأول أنه نذر صوم يوم العيد، ونذر ذبح الولد، وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد، وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد، والآتي بالمركب يكون آتيًا بكل واحد من مفرديه، فملتزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملتزمًا للصوم والذبح.

إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ﴾ ولقوله تعالى: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] ولقوله: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ [الإنسان: ٧] ولقوله عليه

الصلاة والسلام: «فِ بِنَذْرِكَ» أقصى ما في الباب أنه لغا هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعًا في يوم العيد، وفي خصوص كون الذبح واقعًا في الولد، إلاّ أن العام بعد التخصيص حجة.

وحجة الشافعي رحمه الله: أن هذا نذر في المعصية فيكون لغوًا؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّه».

المسألة الثالثة: قال أبو حنيفة رحمه الله: خيار المجلس غير ثابت. وقال الشافعي رحمه الله: ثابت. حجة أبي حنيفة أنه لما انعقد البيع والشراء وجب أن يحرم الفسخ، لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا»(١).

المسألة الرابعة: قال أبو حنيفة رحمه الله: الجمع بين الطلقات حرام. وقال الشافعي رحمه الله: ليس بحرام. حجة أبي حنيفة أن النكاح عقد من العقود لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥] فوجب أن يحرم رفعه لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالإجماع فيبقى فيما عداها على الأصل. والشافعي رحمه الله خصص هذا العموم بالقياس، وهو أنه لو حرم الجمع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم.

قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾

اعلم أنه تعالى لما قرر بالآية الأولى على جميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى، وذلك كالأصل الكلي والقاعدة الجملية، شَرَعَ بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة، فبدأ بذكر ما يحل وما يحرم من المطعومات فقال: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قالوا: كل حي لا عقل له فهو بهيمة، من قولهم: استبهم الأمر على فلان إذا أشكل، وهذا باب مبهم، أي مسدود الطريق، ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع في البر والبحر، والأنعام هي الإبل والبقر والغنم، قال تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ﴾ [النحل: ٥ - ٨] ففَرَّق تعالى بين الأنعام وبين الخيل والبغال والحمير. وقال تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ وَذَلَّلْنَٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [يس: ٧١-٧٢] وقال: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا ۚ كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ إلى قوله: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۖ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ﴾ وإلى قوله: ﴿وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٢ - ١٤٤] قال الواحدي رحمه الله: ولا يدخل في اسم الأنعام الحافر؛ لأنه مأخوذ من نعومة الوطء.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (البيوع)، باب: (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) (٤/ ٣٨٥)، حديث رقم (٢١١١)، ومسلم في كتاب (البيوع)، باب: (ثبوت خيار المجلس للمتبايعين) (٥/ ٤٣) (٤٣٥/ نووي)، كلاهما من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر... به.

إذا عرفت هذا فنقول: في لفظ الآية سؤالات: **الأول:** أن البهيمة اسم الجنس، والأنعام اسم النوع، فقوله ﴿بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ يجري مجرى قول القائل: (حيوان الإنسان) وهو مستدرك. **الثاني:** أنه تعالى لو قال: (أحلت لكم الأنعام)، لكان الكلام تامًا بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [الحج: ٣٠] فأي فائدة في زيادة لفظ البهيمة في هذه الآية؟!

الثالث: أنه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان، ولفظ الأنعام بلفظ الجمع، فما الفائدة فيه؟

والجواب عن السؤال الأول من وجهين: الأول: أن المراد بالبهيمة وبالأنعام شيء واحد، وإضافة البهيمة إلى الأنعام للبيان، وهذه الإضافة بمعنى (مِن) كخاتم فضة، ومعناه البهيمة من الأنعام أو للتأكيد، كقولنا: نفس الشيء وذاته وعينه. **الثاني:** أن المراد بالبهيمة شيء، وبالأنعام شيء آخر، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: الأول: أن المراد من بهيمة الأنعام الظباء وبقر الوحش ونحوها، كأنهم أرادوا ما يماثل الأنعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الأنياب، فأضيفت إلى الأنعام لحصول المشابهة. الثاني: أن المراد ببهيمة الأنعام أجنة الأنعام. روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن بقرة ذُبحت فوُجد في بطنها جنين، فأخذ ابن عباس بذنَبها وقال: هذا من بهيمة الأنعام. وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنها أجنة الأنعام، وذكاته ذكاة أمه.

واعلم أن هذا الوجد يدل على صحة مذهب الشافعي رحمه الله في أن الجنين مذكى بذكاة الأم.

المسألة الثانية: قالت الثنوية: ذبح الحيوانات إيلام، والإيلام قبيح، والقبيح لا يرضى به الإله الرحيم الحكيم، فيمتنع أن يكون الذبح حلالاً مباحًا بحكم الله. قالوا: والذي يحقق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة عن الدفع عن أنفسها، ولا لها لسان تحتج على من قصد إيلامها، والإيلام قبيح إلاّ أن إيلام من بلغ في العجز والحيرة إلى هذا الحد أقبح!!

واعلم أن فِرق المسلمين افترقوا فرقًا كثيرة بسبب هذه الشبهة: فقالت المكرمية: لا نسلِّم أن هذه الحيوانات تتألم عند الذبح، بل لعلّ الله تعالى يرفع ألم الذبح عنها. وهذا كالمكابرة في الضروريات. وقالت المعتزلة: لا نسلِّم أن الإيلام قبيح مطلقًا، بل إنما يقبح إذا لم يكن مسبوقًا بجناية ولا ملحقًا بعوض. وهاهنا الله سبحانه يعوض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض شريفة، وحينئذٍ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلمًا. قالوا: والذي يدل على صحة ما قلناه ما تقرر في العقول أنه يحسن تحمل ألم الفصد والحجامة لطلب الصحة، فإذا حسن تحمل الألم القليل لأجل المنفعة العظيمة، فكذلك القول في الذبح. وقال أصحابنا: إن الإذن في ذبح الحيوانات تصَرُّف من الله تعالى في ملكه، والمالك لا اعتراض عليه إذا تصرف في ملك نفسه، والمسألة طويلة مذكورة في علم الأصول، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال بعضهم: قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ مجمل؛ لأن الإحلال إنما يضاف إلى الأفعال، وهاهنا أضيف إلى الذات فتعذّر إجراؤه على ظاهره، فلا بدّ من إضمار فعل، وليس إضمار بعض الأفعال أولى من بعض، فيحتمل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجلدها أو عظمها أو صوفها أو لحمها. أو المراد إحلال الانتفاع بالأكل، ولا شك أن اللفظ محتمل للكل فصارت الآية مجملة، إلاّ أن قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٥] دل على أن المراد بقوله ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ إباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه.

قال تعالى: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.

واعلم أنه تعالى لما ذكر قوله ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ ألحق به نوعين من الاستثناء:

الأول: قوله ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل، واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملاً أيضًا، إلاّ أن المفسرين أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة: ٣] ووجه هذا أن قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ يقتضي إحلالها لهم على جميع الوجوه، فبيّن الله تعالى أنها إن كانت ميتة، أو موقوذة أو مترديةَ أو نطيحة أو افترسها السبع أو ذبحت على غير اسم الله تعالى، فهي محرمة.

النوع الثاني: من الاستثناء: قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى لما أحل بهيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها، فعرفنا أن ما كان منها صيدًا، فإنه حلال في الإحلال دون الإحرام، وما لم يكن صيدًا فإنه حلال في الحالين جميعًا، والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ أي مُحْرمون أي داخلون في الإحرام بالحج والعمرة أو أحدهما، يقال: أحرم بالحج والعمرة فهو مُحْرم وحُرُم، كما يقال: أجنب فهو مُجْنب وجُنُب، ويستوي فيه الواحد والجمع، يقال: قوم حُرُم كما يقال: قوم جُنُب، قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦٥].

وأعلم أنا إذا قلنا: أحرم الرجل فله معنيان: الأول: هذا، والثاني: أنه دخل الحرم. فقوله: ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ يشتمل على الوجهين، فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرمًا بالحج أو العمرة، وهو قول الفقهاء.

المسألة الثالثة: اعلم أن ظاهر الآية يقتضي أن الصيد حرام على المُحْرِم، ونظير هذه الآية

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ فإن (إذا) للشرط، والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء، إلا أنه تعالى بيّن في آية أخرى أن المُحَرم على المُحْرِم إنما هو صيد البر لا صيد البحر، قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦] فصارت هذه الآية بيانًا لتلك الآيات المطلقة.

المسألة الرابعة: انتصب (غير) على الحال من قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ﴾ كما تقول: أحل لكم الطعام غير معتدين فيه. قال الفرّاء: هو مثل قولك: أحل لك الشيء لا مفرطًا فيه ولا متعديًا. والمعنى: أُحلت لكم بهيمة الأنعام إلا أن تحلوا الصيد في حال الإحرام، فإنه لا يحل لكم ذلك إذا كنتم محرمين.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ والمعنى أنه تعالى أباح الأنعام في جميع الأحوال، وأباح الصيد في بعض الأحوال دون بعض، فلو قال قائل: ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص؟ كان جوابه أن يقال: إنه تعالى مالك الأشياء وخالقها، فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه، وهذا هو الذي يقوله أصحابنا أن علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية، لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح.

قول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝٢﴾

اعلم أنه تعالى لما حرم الصيد على المحرم في الآية الأولى، أكد ذلك بالنهي في هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾.

وأعلم أن الشعائر جمع، والأكثرون على أنها جمع شعيرة. وقال ابن فارس: واحدها شعارة، والشعيرة فعيلة بمعنى مُفْعَلة، والمُشْعَرة المُعْلَمة، والإشعار الإعلام، وكل شيء أشعر فقد أُعلم، وكل شيء جُعل عَلَمًا على شيء أو عُلم بعلامة، جاز أن يسمى شعيرة، فالهدي الذي يهدى إلى مكة يسمى شعائر لأنها معلمة بعلامات دالة على كونها هديًا.

واختلف المفسرون في المراد بشعائر الله، وفيه قولان: الأول: قوله: ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ أي: لا تُخلوا بشيء من شعائر الله وفرائضه التي حدها لعباده وأوجبها عليهم. وعلى هذا القول فشعائر الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين، ويقرب منه قول الحسن: شعائر الله: دين الله. والثاني: أن المراد منه شيء خاص من التكاليف، وعلى هذا القول

فذكروا وجوهًا: الأول: المراد: لا تُحلوا ما حرّم الله عليكم في حال إحرامكم من الصيد. والثاني: قال ابن عباس: إن المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظّمون المشاعر وينحرون، فأراد المسلمون أن يُغِيروا عليهم، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ الثالث: قال الفراء: كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بهما، فأنزل الله تعالى: لا تستحلوا ترك شيء من مناسك الحج وائتوا بجميعها على سبيل الكمال والتمام. الرابع: قال بعضهم: الشعائر هي الهدايا تُطعن في أسنامها وتقلد ليعلم أنها هدي، وهو قول أبي عبيدة، قال: ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾[الحج: ٣٦] وهذا عندي ضعيف لأنه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدى، والمعطوف يجب أن يكون مغايرًا للمعطوف عليه.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ﴾ أي: لا تُحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه.

واعلم أن الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾[التوبة: ٣٦] فقيل: هي ذو العقدة وذو الحجة والمحرم ورجب، فقوله: ﴿وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ﴾ يجوز أن يكون إشارة إلى جميع هذه الأشهر، كما يطلق اسم الواحد على الجنس، ويجوز أن يكون المراد هو رجب لأنه أكمل الأشهر الأربعة في هده الصفة.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا الْهَدْيَ﴾ قال الواحدي: الهدي ما أهدي إلى بيت الله من ناقة أو بقرة أو شاة، واحدها هَدْية بتسكين الدال، ويقال أيضًا هدية، وجمعها هَدِي. قال الشاعر:

حَلَفْتُ بِرَبِّ مَكَّةَ وَالْمُصَلَّى ... وَأَعْنَاقِ الْهَدِيِّ مُقَلَّدَاتِ[١]

ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾[المائدة: ٩٥] وقوله: ﴿وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ﴾[الفتح: ٢٥].

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا الْقَلَائِدَ﴾ والقلائد جمع قلادة وهي التي تُشد على عنق العبير وغيره، وهي مشهورة. وفي التفسير وجوه: الأول: المراد منه الهدي ذوات القلائد، وعطفت على الهدي مبالغة في التوصية بها لأنها أشرف الهدي كقوله: ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾[البقرة: ٩٨] كأنه قيل: والقلائد منها خصوصًا. الثاني: أنه نهى عن التعرض لقلائد الهدي مبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى: ولا تحلوا قلائدها فضلاً عن أن تحلوها، كما قال: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[النور: ٣١] فنهى عن إبداء الزينة مبالغة في النهي عن إبداء مواضعها. الثالث: قال بعضهم: كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة إلا في الأشهر الحرم، فمن وجُد في غير هذه الأشهر الحرم أصيب منه، إلا أن يكون مُشعرًا بدنة أو بقرة من لحاء شجر الحرم، أو محرمًا بعمرة إلى البيت، فحينئذٍ لا يتعرض له، فأمر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى.

---

(١) البيت للفرزدق، وقد تقدمت ترجمته.

ثم قال: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ﴾ أي قومًا قاصدين المسجد الحرام، وقرأ عبد الله: (ولا آمي البيتِ الحرامِ) على الإضافة.

ثم قال تعالى: ﴿يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّهِمۡ وَرِضۡوَٰنٗاۚ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حميد بن قيس الأعرج: (تبتغون) بالتاء على خطاب المؤمنين.

المسألة الثانية: في تفسير الفضل والرضوان وجهان: الأول: يبتغون فضلاً من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم، كقوله: ﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ﴾ [البقرة:١٩٨] قالوا: نزلت في تجاراتهم أيام الموسم، والمعنى: لا تمنعوهم فإنما قصدوا البيت لإصلاح معاشهم ومعادهم، فابتغاء الفضل للدنيا، وابتغاء الرضوان للآخرة. قال أهل العلم: إن المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وإن كانوا لا ينالون ذلك، فلا يبعد أن يحصل لهم بسبب هذا القصد نوع من الحرمة.

والوجه الثاني: أن المراد بفضل الله: الثواب، وبالرضوان: أن يرضى عنهم، وذلك لأن الكافر وإن كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن أنه بفعله طالب لهما، فيجوز أن يوصف بذلك بناءً على ظنه، قال تعالى: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ﴾ [طه: ٩٧] وقال: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

المسألة الثالثة: اختلف الناس: فقال بعضهم: هذه الآية منسوخة؛ لأن قوله: ﴿لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ﴾ يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام، وذلك منسوخ بقوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: ٥] وقوله: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ﴾ يقتضي حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام، وذلك منسوخ بقوله: ﴿فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨] وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة. وقال الشعبي: لم ينسخ من سورة المائدة إلا هذه الآية. وقال قوم آخرون من المفسرين: هذه الآية غير منسوخة. وهؤلاء لهم طريقان: الأول: أن الله تعالى أمرنا في هذه الآية أن لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين، وحَرّم علينا أخذ الهدي من المُهْدين إذا كانوا مسلمين، والدليل عليه أول الآية وآخرها، أما أول الآية فهو قوله: ﴿لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ وشعائر الله إنما تليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار، وأما آخر الآية فهو قوله: ﴿يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّهِمۡ وَرِضۡوَٰنٗاۚ﴾ وهذا إنما يليق بالمسلم لا بالكافر. الثاني: قال أبو مسلم الأصفهاني: المراد بالآية: الكفار الذين كانوا في عهد النبي ﷺ، فلما زال العهد بسورة براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى: ﴿فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ﴾ [التوبة: ٢٨].

ثم قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: قرئ: (وإذا أحللتم) يقال: حل المحرم وأحل، وقرئ بكسر الفاء وقيل: هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء.

المسألة الثانية: هذه الآية متعلقة بقوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ١] يعني لما كان المانع من حل الاصطياد هو الإحرام، فإذا زال الإحرام وجب أن يزول المنع.

المسألة الثالثة: ظاهر الأمر وإن كان للوجوب إلا أنه لا يفيد هاهنا إلا الإباحة. وكذا في قوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠] ونظيره قول القائل: لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي ثمنها، فإذا أديت فادخلها. أي فإذا أديت فقد أبيح لك دخولها، وحاصل الكلام أنا إنما عرفنا أن الأمر هاهنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال القفال رحمه الله: هذا معطوف على قوله: ﴿لَا تُحِلُّوا۟ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ يعني: ولا تحملنكم عداوتكم لقوم من أجل أنهم صدوكم عن المسجد الحرام على أن تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام، فإن الباطل لا يجوز أن يعتدى به. وليس للناس أن يعين بعضهم بعضًا على العدوان حتى إذا تعدى واحد منهم على الآخر تعدى ذلك الآخر عليه، لكن الواجب أن يعين بعضهم بعضًا على ما فيه البر والتقوى، فهذا هو المقصود من الآية.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف): (جرم) يجري مجرى كسب في تعديه تارة إلى مفعول واحد، وتارة إلى اثنين، تقول: جرم ذنبًا نحو كسبه، وجرمته ذنبًا نحو كسبته إياه، ويقال: أجرمته ذنبًا على نقل المتعدي إلى مفعول بالهمزة إلى مفعولين، كقولهم: أكسبته ذنبًا، وعليه قراءة عبد الله: (ولا يجرمنكم) بضم الياء، وأول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين. والثاني: أن تعتدوا، والمعنى: لا يكسبنكم بغض قوم لأن صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه.

المسألة الثالثة: الشنآن: البغض، يقال: شنأت الرجل أشنؤه شنأ ومشنأ ومشنأة وشنآنًا بفتح الشين وكسرها، ويقال: رجل شنآن وامرأة شنآنة، مصروفان، ويقال: شنآن بغير صرف، وفعلان قد جاء وصفًا وقد جاء مصدرًا.

المسألة الرابعة: قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم وإسماعيل عن نافع بجزم النون الأولى، والباقون بالفتح. قالوا: والفتح أجود لكثرة نظائرها في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغَشَيان، وأما بالسكون فقد جاء في الأكثر وصفًا. قال الواحدي: ومما جاء مصدرًا قولهم: لويته حقه ليانًا، وشنان في قول أبي عبيدة. وأنشد للأحوص.

وَإِنْ عَابَ فِيهِ ذُو الشَّنَانِ وَفَنَّدَا

فقوله: (ذو الشنان) على التخفيف كقولهم: إني ظمان، وفلان ظمان، بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على ما قبلها.

المسألة الخامسة: قرأ ابن كثير وأبو عمرو: (إن صدوكم) بكسر الألف على الشرط والجزاء، والباقون بفتح الألف، يعني لأن صدوكم. قال محمد بن جرير الطبري: وهذه القراءة هي الاختيار لأن معنى صدهم إياهم عن المسجد الحرام مَنْع أهل مكة رسول الله ﷺ والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة، وهذه السورة نزلت بعد الحديبية، وكان هذا الصد متقدمًا لا محالة على نزول هذه الآية.

ثم قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ والمراد منه التهديد والوعيد، يعني اتقوا الله ولا تستحلوا شيئًا من محارمه؛ إن الله شديد العقاب، لا يطيق أحد عقابه.

قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى قال في أول السورة: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة: ١] ثم ذكر فيه استثناء أشياء تتلى عليكم، فهاهنا ذكر الله تعالى تلك الصور المستثناة من ذلك العموم، وهي أحد عشر نوعًا: الأول: الميتة: وكانوا يقولون: إنكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله.

واعلم أن تحريم الميتة موافق لما في العقول؛ لأن الدم جوهر لطيف جدًا، فإذا مات الحيوان حتف أنفه، احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من أكله مضار عظيمة. والثاني: الدم: قال صاحب (الكشاف): كانوا يملؤون المعي من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف، فالله تعالى حرم ذلك عليهم. والثالث: لحم الخنزير، قال أهل العلم: الغذاء يصير جزءًا من جوهر المغتذي، فلا بدّ أن يحصل للمغتذي أخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلاً في الغذاء، والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات، فحرم أكله على الإنسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية، وأما الشاة فإنها حيوان في غاية السلامة، فكأنها ذاتٌ عارية عن جميع الأخلاق؛ فلذلك لا يحصل للإنسان بسبب أكل لحمها كيفية أجنبية عن أحوال الإنسان. الرابع: ما أُهل لغير الله به، والإهلال: رفع الصوت، ومنه يقال: أَهَلَّ فلان بالحج، إذا لبى به، ومنه استهل الصبي، وهو صراخه إذا وُلد، وكانوا يقولون عند الذبح: (باسم اللات والعزى)

فحرم الله تعالى ذلك. والخامس: المنخنقة، يقال: خنقه فاختنق، والخنق والاختناق؛ انعصار الحلق.

واعلم أن المنخنقة على وجوه: منها أن أهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة، فإذا ماتت أكلوها، ومنها ما يخنق بحبل الصائد، ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة فتختنق فتموت، وبالجملة فبأي وجه اختنقت فهي حرام.

واعلم أن هذه المنخنقة من جنس الميتة؛ لأنها لما ماتت وما سال دمها كانت كالميت حتف أنفه. والسادس: الموقوذة، وهي التي ضُربت إلى أن ماتت، يقال: وقذها وأوقذها، إذا ضربها إلى أن ماتت، ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات، وهي أيضًا في معنى الميتة وفي معنى المنخنقة، فإنها ماتت ولم يسل دمها. السابع: المتردية، والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك. قال تعالى: ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُۥٓ إِذَا تَرَدَّىٰٓ﴾ [الليل: ١١] أي وقع في النار، ويقال: فلان تردى من السطح، فالمتردية هي التي تسقط من جبل أو موضع مشرف فتموت، وهذا أيضًا من الميتة لأنها ماتت وما سال منها الدم، ويدخل فيه ما إذا أصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الأرض، فإنه يحرم أكله؛ لأنه لا يُعلم أنه مات بالتردي أو بالسهم. والثامن: النطيحة، وهي المنطوحة إلى أن ماتت، وذلك مثل شاتين تناطحا إلى أن ماتا أو مات أحدهما، وهذا أيضًا داخل في الميتة لأنها ماتت من غير سيلان الدم.

واعلم أن دخول الهاء في هذه الكلمات الأربع، أعني: المنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، إنما كان لأنها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة، كأنه قيل: حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة، وخُصت الشاة لأنها من أعم ما يأكله الناس، والكلام يخرج على الأعم الأغلب، ويكون المراد هو الكل.

فإن قيل: لمَ أثبت الهاء في النطيحة مع أنها كانت في الأصل منطوحة فعدل بها إلى النطيحة، وفي مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة، كقولهم: كف خضيب، ولحية دهين، وعين كحيل؟

قلنا: إنما تُحذف الهاء من الفعيلة إذا كانت صفة لموصوف يتقدمها، فإذا لم يُذكر الموصوف وذكرت الصفة وضعتها موضع الموصوف، تقول: (رأيت قتيلة بني فلان) بالهاء لأنك إن لم تُدخل الهاء لم يُعرف أرجل هو أو امرأة، فعلى هذا إنما دخلت الهاء في النطيحة لأنها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة. والتاسع: قوله ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: السبع: اسم يقع على ما له ناب ويعدو على الإنسان والدواب ويفترسها، مثل الأسد وما دونه، ويجوز التخفيف في سبع فيقال: سبع وسبعة، وفي رواية عن أبي عمرو: السبع بسكون الباء، وقرأ ابن عباس: وأكيل السبع.

المسألة الثانية: قال قتادة: كان أهل الجاهلية إذا جرح السبع شيئًا فقتله وأكل بعضه، أكلوا ما

بقي، فحرمه الله تعالى. وفي الآية محذوف تقديره: وما أكل منه السبع لأن ما أكله السبع فقد نَفِد ولا حكم له، وإنما الحكم للباقي.

المسألة الثالثة: أصل الذكاء في اللغة إتمام الشيء، ومنه الذكاء في الفهم وهو تمامه، ومنه الذكاء في السن، وقيل: جري المذكيات غلاب، أي جري المسنات التي قد أسنت، وتأويل تمام السن: النهاية في الشباب، فإذا نقص عن ذلك أو زاد فلا يقال له الذكاء في السن، ويقال: ذكيت النار، أي أتممت إشعالها.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: الاستثناء المذكور في قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فيه أقوال: **الأول**: أنه استثناء من جميع ما تقدم من قوله: ﴿وَٱلْمُنْخَنِقَةُ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾ وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة، فعلى هذا: إنك إن أدركت ذكاته بأن وجدت له عينًا تطرف أو ذنبًا يتحرك أو رِجلاً تركض، فاذبح فإنه حلال، فإنه لولا بقاء الحياة فيه لما حصلت هذه الأحوال، فلما وجدتها مع هذه الأحوال دل على أن الحياة بتمامها حاصلة فيه.

والقول الثاني: أن هذا الاستثناء مختص بقوله: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾.

والقول الثالث: أنه استثناء منقطع، كأنه قيل: لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال.

والقول الرابع: أنه استثناء من التحريم لا من المحرمات، يعني حرم عليكم ما مضى إلا ما ذكيتم فإنه لكم حلال. وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعًا أيضًا. **العاشر من المحرمات المذكورة في هذه الآية**: قوله تعالى: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: النُّصُب يحتمل أن يكون جمعًا وأن يكون واحدًا:

فإن قلنا: إنه جمع ففي واحده ثلاثة أوجه: الأول: أن واحده نصاب، فقولنا: نصاب ونُصُب كقولنا: حمار وحُمُر. الثاني: أن واحده النَّصْب، فقولنا نَصْب ونُصُب كقولنا: سَقْف وسُقُف ورَهْن ورُهُن، وهو قول ابن الأنباري. والثالث: أن واحدة النصبة. قال الليث: النصب جمع النصبة، وهي علامة تُنصب للقوم.

أما إن قلنا: أن النصب واحد فجمعه أنصاب، فقولنا: نُصُب وأنصاب كقولنا: طنب وأطناب. قال الأزهري: وقد جعل الأعشى النُّصب واحدًا فقال:

وَلاَ النُّصُبُ الْمَنْصُوبُ لاَ تُنْسِكَنَّهُ لِعَاقِبَةٍ واللّه رَبَّكَ فَاعْبُدَا[1]

المسألة الثانية: من الناس من قال: النُّصب هي الأوثان. وهذا بعيد لأن هذا معطوف على قوله: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ وذلك هو الذبح على اسم الأوثان، ومن حق المعطوف أن يكون مغايرًا للمعطوف عليه. وقال ابن جريج: النصب ليس بأصنام فإن الأصنام أحجار مصورة منقوشة، وهذه النصب أحجار كانوا ينصبونها حول الكعبة، وكانوا يذبحون عندها للأصنام،

---

(١) البيت للأعشى، وقد تقدمت ترجمته.

وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحوم عليها، فقال المسلمون: يا رسول الله كان أهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم، فنحن أحق أن نعظمه. وكان النبي ﷺ لم ينكره، فأنزل الله تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا﴾ [الحج: ٣٧]. واعلم أن (ما) في قوله: ﴿وَمَا ذُبِحَ﴾ في محل الرفع لأنه عطف على قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾.

واعلم أن قوله ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ فيه وجهانُ أحدهما: وما ذُبح على اعتقاد تعظيم النصب. والثاني: وما ذُبح للنصب، و (اللام) و (على) يتعاقبان، قال تعالى: ﴿فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ﴾ [الواقعة: ٩١] أي فسلام عليك منهم، وقال: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧] أي فعليها.

النوع الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ﴾ قال القفال رحمه الله: ذكر هذا في جملة المطاعم لأنه مما أبدعه أهل الجاهلية، وكان موافقًا لما كانوا فعلوه في المطاعم، وذلك أن الذبح على النصب إنما كان يقع عند البيت، وكذا الاستقسام بالأزلام كانوا يوقعونه عند البيت إذا كانوا هناك. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في الآية قولان: الأول: كان أحدهم إذا أراد سفرًا أو غزوًا أو تجارة أو نكاحًا أو أمرًا آخر من معاظم الأمور، ضَرَب بالقداح، وكانوا قد كتبوا على بعضها: أمرني ربي، وعلى بعضها: نهاني ربي، وتركوا بعضها خاليًا عن الكتابة، فإن خرج الأمر أقدم على الفعل، وإن خرج النهي أمسك، وإن خرج الغفل أعاد العمل مرة أخرى، فمعنى الاستقسام بالأزلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح. الثاني: قال المؤرج وكثير من أهل اللغة: الاستقسام هنا هو الميسر المنهي عنه، والأزلام: قداح الميسر. والقول الأول اختيار الجمهور.

المسألة الثانية: الأزلام القداح واحدها زلم، ذكره الأخفش. وإنما سميت القداح بالأزلام لأنها زُلمت أي سُويت. ويقال: رجل مزلم وامرأة مزلمة، إذا كان خفيفًا قليل العلائق، ويقال: قدح مزلم وزلم، إذا ظرُف وأجيد قده وصنعته، وما أحسن ما زلم سهمه! أي سواه، ويقال لقوائم البقر أزلام، شُبهت بالقداح للطافتها.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ وفيه وجهان: الأول: أن يكون راجعًا إلى الاستقسام بالأزلام فقط ومقتصرًا عليه. والثاني: أن يكون راجعًا إلى جميع ما تقدم ذكره من التحليل والتحريم، فمن خالف فيه رادًا على الله تعالى كَفَر.

فإن قيل: على القول الأول لم صار الاستقسام بالأزلام فسقًا؟ أليس أنه ﷺ كَانَ يُحِبُّ الْفَأْلَ (١)، وهذا أيضًا من جملة الفأل فلمَ صار فسقًا؟

---

(١) قوله: (وكان يحب الفأل) قد جاء في الصحيحين بلفظ (ويعجبني الفأل).

متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الطب)، باب: (الفأل) (١٠/ ٢٢٥)، حديث رقم (٥٧٥٦)، ومسلم في كتاب (السلام)، باب: (الطيرة والفأل) (٤/ ١٧٤٦/ ١١١)، كلاهما من طريق قتادة عن أنس أن النبي ﷺ قال: «ثم لا عدوى ولا طيرة، ويعجبني الفأل الصالح» والفأل الصالح: الكلمة الحسنة.

قلنا: قال الواحدي: إنما يحرم ذلك لأنه طلب لمعرفة الغيب، وذلك حرام لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: ٣٤] وقال: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] وروى أبو الدرداء عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَنْ تَكَهَّنَ أَوِ اسْتَقْسَمَ أَوْ تَطَيَّرَ طِيَرَةً تَرُدُّهُ عَنْ سَفَرِهِ؛ لَمْ يَنْظُرْ إِلَى الدَّرَجَاتِ الْعُلَى مِنَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (١).

ولقائل أن يقول: لو كان طلب الظن بناء على الأمارات المتعارفة طلبًا لمعرفة الغيب، لزم أن يكون علم التعبير غيبًا أو كفرًا؛ لأنه طلب للغيب، ويلزم أن يكون التمسك بالفأل كفرًا لأنه طلب للغيب، ويتعين أن يكون أصحاب الكرامات المدعون للإلهامات كفارًا، ومعلوم أن ذلك كله باطل، وأيضًا: فالآيات إنما وردت في العلم، والمستقسم بالأزلام نسلِّم أنه لا يستفيد من ذلك علمًا وإنما يستفيد من ذلك ظنًّا ضعيفًا، فلم يكن ذلك داخلاً تحت هذه الآيات.

وقال قوم آخرون: إنهم كانوا يحملون تلك الأزلام عند الأصنام ويعتقدون أن ما يخرج من الأمر والنهي على تلك الأزلام فبإرشاد الأصنام وإعانتهم؛ فلهذا السبب كان ذلك فسقًا وكفرًا. وهذا القول عندي أولى وأقرب

قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾.

اعلم أنه تعالى لما عَدَّد فيما مضى ما جرّمه من بهيمة الأنعام وما أحله منها، ختم الكلام فيها بقوله: ﴿ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [المائدة: ٣] والغرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الأعمال، ثم حرَّضهم على التمسك بما شَرَع لهم بأكمل ما يكون فقال: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾ أي فلا تخافوا المشركين في خلافكم إياهم في الشرائع والأديان؛ فإني أنعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة، وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم، وحصل لهم اليأس من أن يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم، فإذا صار الأمر كذلك فيجب عليكم أن لا تلتفتوا إليهم، وأن تُقبلوا على طاعة الله تعالى والعمل بشرائعه وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قوله ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ﴾ فيه قولان: الأول: أنه ليس المراد

---

(١) ضعيف: أخرجه الطبراني في (الأوسط) (٣/ ١١٨)، حديث رقم (٢٦٦٣) من طريق محمد بن الحسن بن أبي يزيد عن سفيان الثوري عن عبد الملك بن عمير عن رجاء بن حيوة عن أبي الدرداء... به، وقال: لم يرو بعد الحديث عن سفيان إلا محمد بن الحسن. والبيهقي في (شعب الإيمان) (٧/ ٣٩٨)، حديث رقم (١٠٧٣٩) من طريق عبيد الله بن عمرو عن عبد الملك بن عمير... به. والطبراني في (مسند الشاميين) (٣/ ٢٠٩)، حديث رقم (٢١٠٣) من طريق سفيان الثوري عن عبد الملك بن عمير... به. والخرائطي في (مساوئ الأخلاق) (٢/ ٢٩٢)، حديث رقم (٧٣٦) من طريق سفيان الثوري عن عبد الملك بن عمير... به. وفي إسناده محمد بن الحسن بن أبي زيد اتهمه يحيى بن معين بالكذب وقال النسائي: متروك ورواه ابن الجوزي في (العلل المتناهية) (٢/ ٧١١)، حديث رقم (١١٨٤) من طريق محمد بن الحسن الهمداني قال: نا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن رجاء بن حيوة عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ... فذكره.

قال المؤلف: هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ والمتهم به محمد بن الحسن، قال أحمد بن حنبل: ما أراه يساوي شيئًا. وقال يحيى وأبو داود: كان يكذب. وقال النسائي: متروك الحديث. وقال الدارقطني: لا شيء.

هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال: إنهم ما يئسوا قبله بيوم أو يومين، وإنما هو كلام خارج على عادة أهل اللسان، معناه: لا حاجة بكم الآن إلى مداهنة هؤلاء الكفار؛ لأنكم الآن صرتم بحيث لا يطمع أحد من أعدائكم في توهين أمركم. ونظيره قوله: كنت بالأمس شابًّا واليوم قد صرت شيخًا، ولا يريد بالأمس اليوم الذي قبل يومك، ولا باليوم يومك الذي أنت فيه.

والقول الثاني: أن المراد به يوم نزول هذه الآية، وقد نزلت يوم الجمعة، وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر والنبي ﷺ واقف بعرفات على ناقته العضباء.

المسألة الثانية: قوله: ﴿يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ﴾ فيه قولان: الأول: يئسوا من أن تحللوا هذه الخبائث بعد أن جعلها الله محرمة. والثاني: يئسوا من أن يغلبوكم على دينكم؛ وذلك لأنه تعالى كان قد وعد بإعلاء هذا الدين على كل الأديان، وهو قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣] [الفتح: ٢٨] [الصف: ٩] فحقق تلك النصرة وأزال الخوف بالكلية، وجعل الكفار مغلوبين بعد أن كانوا غالبين، ومقهورين بعد أن كانوا قاهرين. وهذا القول أَوْلى.

المسألة الثالثة: قال قوم: الآية دالة على أن التقية جائزة عند الخوف، قالوا: لأنه تعالى أَمَرهم بإظهار هذه الشرائع وإظهار العمل بها، وعَلَّل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار، وهذا يدل على أن قيام الخوف يجوز تركها.

ثم قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: **في الآية سؤال**: وهو أن قوله ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ يقتضي أن الدين كان ناقصًا قبل ذلك، وذلك يوجب أن الدين الذي كان ﷺ مواظبًا عليه أكثر عمره كان ناقصًا، وأنه إنما وُجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة.

واعلم أن المفسرين لأجل الاحتراز عن هذا الإشكال، ذكروا وجوهًا:

الأول: أن المراد من قوله: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ هو إزالة الخوف عنهم وإظهار القدرة لهم على أعدائهم، وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره قهرًا كليًّا: اليوم كمل ملكنا، وهذا الجواب ضعيف لأن ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصًا.

الثاني: أن المراد: إني أكملت لكم ما تحتاجون إليه في تكاليفكم من تعلم الحلال والحرام، وهذا أيضًا ضعيف؛ لأنه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين إليه من الشرائع، كان ذلك تأخيرًا للبيان عن وقت الحاجة، وأنه لا يجوز.

الثالث: -وهو الذي ذكره القفال وهو المختار- أن الدين ما كان ناقصًا، البتة، بل كان أبدًا كاملاً، يعني كانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت، إلا أنه تعالى كان عالمًا في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم، وأما في آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة وحَكَم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشرع أبدًا كان كاملاً، إلا أن الأول كمال إلى زمان

مخصوص، والثاني كمال إلى يوم القيامة؛ فلأجل هذا المعنى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ .

المسألة الثانية: قال نفاة القياس: دلت الآية على أن القياس باطل، وذلك لأن الآية دلت على أنه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقائع؛ إذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملاً، وإذا حصل النص في جميع الوقائع فالقياس إن كان على وَفق ذلك النص كان عبثًا، وإن كان على خلافه كان باطلاً .

أجاب مثبتو القياس بأن المراد بإكمال الدين أنه تعالى بيّن حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بأن بيَّن طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس، فإنه تعالى لما جعل الوقائع قسمين أحدهما التي نص على أحكامها، والقسم الثاني أنواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الأول، ثم إنه تعالى لما أمر بالقياس وتعَبَّد المكلفين به، كان ذلك في الحقيقة بيانًا لكل الأحكام، وإذا كان كذلك كان ذلك إكمالاً للدين .

قال نفاة القياس: الطريق المقتضية لإلحاق غير المنصوص بالمنصوص إما أن تكون دلائل قاطعة أو غير قاطعة، فإن كان القسم الأول فلا نزاع في صحته، فإنا نسلِّم أن القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة، إلا أن مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدًا، والمخالف يكون مستحقًّا للعقاب، وينقض قضاء القاضي فيه وأنتم لا تقولون بذلك، وإن كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينًا لكل أحد أن يحكم بما غلب على ظنه من غير أن يعلم أنه هل هو دين الله أم لا، وهل هو الحكم الذي حَكَم به الله أم لا، ومعلوم أن مثل هذا لا يكون إكمالاً للدين، بل يكون ذلك إلقاء للخلق في ورطة الظنون والجهالات .

قال مثبتو القياس: إذا كان تكليف كل مجتهد أن يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك إكمالاً للدين، ويكون كل مكلف قاطعًا بأنه عامل بحكم الله، فزال السؤال .

المسألة الثالثة: قال أصحابنا: هذه الآية دالة على بطلان قول الرافضة، وذلك لأنه تعالى بيّن أن الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين، وأكد ذلك بقوله: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ﴾ فلو كانت إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه منصوصًا عليها من قِبل الله تعالى وقِبل رسوله ﷺ نصًا واجب الطاعة، لكان من أراد إخفاءه وتغييره آيسًا من ذلك بمقتضى هذه الآية، فكان يلزم أن لا يقدر أحد من الصحابة على إنكار ذلك النص وعلى تغييره وإخفائه، ولما لم يكن الأمر كذلك، بل لم يجر لهذا النص ذِكر، ولا ظهر منه خبر ولا أثر، عَلِمنا أن ادعاء هذا النص كذب، وأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ما كان منصوصًا عليه بالإمامة .

المسألة الرابعة: قال أصحاب الآثار: إنه لما نزلت هذه الآية على النبي ﷺ لم يُعَمَّر بعد نزولها إلا أحدًا وثمانين يومًا، أو اثنين وثمانين يومًا، ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل ألبتة، وكان ذلك جاريًا مجرى أخبار النبي ﷺ عن قرب وفاته، وذلك إخبار عن الغيب فيكون معجزًا، ومما يؤكد ذلك ما روي أنه ﷺ لما قرأ هذه الآية على الصحابة فرحوا

جدًّا وأظهروا السرور العظيم، إلا أبا بكر رضي الله عنه فإنه بكى فسئل عنه فقال: هذه الآية تدل على قرب وفاة رسول الله ﷺ فإنه ليس بعد الكمال إلا الزوال (١)، فكان ذلك دليلاً على كمال علم الصِّديق حيث وقف من هذه الآية على سر لم يقف عليه غيره.

المسألة الخامسة: قال أصحابنا: دلت الآية على أن الدين لا يحصل إلا بخلق الله تعالى وإيجاده، والدليل عليه أنه أضاف إكمال الدين إلى نفسه فقال: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ ولن يكون إكمال الدين منه إلا وأصله أيضًا منه.

واعلم أنا سواء قلنا: الدين عبارة عن العمل، أو قلنا: إنه عبارة عن المعرفة، أو قلنا: إنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والفعل، فالاستدلال ظاهر.

وأما المعتزلة فإنهم يحملون ذلك على إكمال بيان الدين وإظهار شرائعه. ولا شك أن الذي ذكروه عدول عن الحقيقة إلى المجاز.

ثم قال تعالى: ﴿ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ ومعنى أتممت عليكم نعمتي بإكمال أمر الدين والشريعة، كأنه قال: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الإكمال لأنه لا نعمة أتم من نعمة الإسلام.

واعلم أن هذه الآية أيضًا دالة على أن خالق الإيمان هو الله تعالى؛ وذلك لأنا نقول: الدين الذي هو الإسلام نعمة، وكل نعمة فمن الله، فيلزم أن يكون دين الإسلام من الله.

إنما قلنا: إن الإسلام نعمة لوجهين: **الأول**: الكلمة المشهورة على لسان الأمة وهي قولهم: الحمد لله على نعمة الإسلام.

والوجه الثاني: أنه تعالى قال في هذه الآية: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ ذكر لفظ النعمة مبهمة، والظاهر أن المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون المراد بإتمام النعمة جَعْلهم قاهرين لأعدائهم، أو المراد به جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق إليه نسخ.

قلنا: أما الأول فقد عُرف بقوله: ﴿ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ ﴾ فحَمْل هذه الآية عليه أيضًا يكون تكريرًا.

وأما الثاني فلأن إبقاء هذا الدين لما كان إتمامًا للنعمة، وجب أن يكون أصل هذا الدين نعمة لا محالة، فثبت أن دين الإسلام نعمة.

---

(١) هذا غريب وهو مخالف لما جاء في الصحيحين من رواية أبي سعيد رضي الله عنه، أخرجه البخاري في (صحيحه) (٣/ ١٤٧)، حديث رقم (٣٦٩١)، ومسلم في (صحيحه) (٧/ ١٠٨/ ٦٣٢٠)، كلاهما من طريق عُبيد بن حُنين عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ جلس على المنبر فقال: «عبد خيَّره الله بين أن يؤتيه زهرة الدنيا وبين ما عنده، فاختار ما عنده». فبكى أبو بكر وبكى فقال: فديناك بآبائنا وأمهاتنا. قال: فكان رسول الله ﷺ هو المخير، وكان أبو بكر أعلمنا به.

وإذا ثبت هذا فنقول: كل نعمة فهي من الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] وإذا ثبت هاتان المقدمتان، لزم القطع بأن دين الإسلام إنما حصل بتخليق الله تعالى وتكوينه وإيجاده.

ثم قال تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] والمعنى أن هذا هو الدين المَرضي عند الله تعالى ويؤكده قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

ثم قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حَرَّمها الله تعالى، يعني أنها وإن كانت محرمة إلا أنها تحل في حالة الاضطرار، ومن قوله: ﴿ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ إلى هاهنا اعتراض وقع في البين، والغرض منه تأكيد ما ذُكر من معنى التحريم، فإن تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والإسلام الذي هو الدين المَرضي عند الله تعالى، ومعنى اضطر: أصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع معه من الميتة، والمخمصة: المجاعة. قال أهل اللغة: الخمص والمخمصة: خلو البطن من الطعام عند الجوع، وأصله من الخمص الذي هو ضمور البطن، يقال: رجل خميص وخمصان، وامرأة خميصة وخمصانة، والجمع خمائص وخمصانات.

وقوله: ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ﴾ أي غير متعمد، وأصله في اللغة من الجنف الذي هو الميل، قال تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾ [البقرة: ١٨٢] أي مَيلاً، فقوله: ﴿مُتَجَانِفٍ﴾ أي: غير مائل وغير منحرف، ويجوز أن ينتصب ﴿غَيْرَ﴾ بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف، ويجوز أن ينتصب (غير) بمحذوف مقدر على معنى: فتناول غير متجانف، ويجوز أن ينصب بقوله (اضطر) ويكون المقدر متأخرًا على معنى: فمن اضطر غير متجانف لاثم فتناول، فإن الله غفور رحيم. ومعنى الإثم هاهنا في قول أهل العراق أن يأكل فوق الشبع تلذذًا. وفي قول أهل الحجاز أن يكون عاصيًا بسفره، وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في تفسير سورة البقرة في قوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ يعني يغفر لهم أكل المحرم عندما اضطر إلى أكله، ورحيم بعباده حيث أحل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم إلى أكله.

قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٤﴾﴾

قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ﴾ وهذا أيضًا متصل بما تقدم من ذكر المطاعم والمآكل.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال صاحب (الكشاف): في السؤال معنى القول؛ فلذلك وقع بعده ﴿مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ﴾ كأنه قيل: يقولون لك: ماذا أحل لهم، وإنما لم يقل: (ماذا أحل لنا) حكاية لما قالوه.

واعلم أن هذا ضعيف لأنه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا: (ماذا أُحل لهم) ومعلوم أن هذا باطل لأنهم لا يقولون ذلك، بل إنما يقولون: (ماذا أُحل لنا) بل الصحيح أن هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم، بل هو بيان لكيفية الواقعة.

المسألة الثانية: قال الواحدي: (ماذا) إن جعلته اسمًا واحدًا فهو رفع بالابتداء، وخبره (أُحل) وإن شئت جعلت (ما) وحدها اسمًا، ويكون خبرها (ذا) و (أُحل) من صلة (ذا) لأنه بمعنى: ما الذي أُحل لهم.

المسألة الثالثة: أن العرب في الجاهلية كانوا يحرمون أشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام. فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة إلا أنهم كانوا يحرمون أكلها لشبهات ضعيفة، فذكَر تعالى أن كل ما يستطاب فهو حلال، وأكد هذه الآية بقوله: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢] وبقوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

واعلم أن الطيب في اللغة هو المستلذ، والحلال المأذون فيه يسمى أيضًا طيبًا تشبيهًا بما هو مستلذ؛ لأنهما اجتمعا في انتفاء المضرة، فلا يمكن أن يكون المراد بالطيبات هاهنا المحللات، وإلا لصار تقدير الآية: (قل أحل لكم المحلللات)، ومعلوم أن هذا ركيك، فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى، فصار التقدير: أُحل لكم كل ما يستلذ ويشتهى.

ثم اعلم أن العبرة في الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الجميلة، فإن أهل البادية يستطيبون أكل جميع الحيوانات، ويتأكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة: ٢٩] فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الأرض، إلا أنه أدخل التخصيص في ذلك العموم فقال: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ونص في هذه الآيات الكثيرة على إباحة المستلذات والطيبات، فصار هذا أصلاً كبيرًا، وقانونًا مرجوعًا إليه في معرفة ما يحل ويحرم من الأطعمة، منها أن لحم الخيل مباح عند الشافعي رحمه الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله: ليس بمباح. حجة الشافعي رحمه الله أنه مستلذ مستطاب، والعلم به ضروري، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حلالاً لقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ ومنها أن متروك التسمية عند الشافعي رحمه الله مباح، وعند أبي حنيفة حرام، حجة الشافعي رحمه الله أنه مستطاب مستلذ، فوجب أن يحل لقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ ويدل أيضًا على صحة قول الشافعي رحمه الله في هاتين المسألتين قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾ استثنى المذكاة ثم فسَّر الذكاة بما بين اللبة والصدر، وقد حصل ذلك في الخيل، فوجب أن تكون مذكاة، فوجب أن تحل لعموم قوله:

﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣] وأما في متروك التسمية فالذكاة أيضًا حاصلة لأنا أجمعنا على أنه لو ترك التسمية ناسيًا فهي مذكاة، وذلك يدل على أن ذكر الله تعالى باللسان ليس حزءًا من ماهية الذكاة، وإذا كان كذلك كان الإتيان بالذكاة بدون الإتيان بالتسمية ممكنًا، فنحن مثلكم فيما إذا وُجد ذلك، وإذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾. ومنها أن لحم الحُمُر الأهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي، وقد احتجا بهايتن الآيتين، إلا أنا نعتمد في تحريم ذلك على ما روي عن الرسول ﷺ أنه حَرَّمَ لُحُومَ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ(١).

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في هذه الآية قولان:

الأول: أن فيها إضمارًا، والتقدير: أُحل لكم الطيبات وصيد ما عُلَّمتم من الجوارح مكلبين، فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه، وهو قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾.

الثاني: أن يقال: إن قوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ ابتداء كلام، وخبره هو قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف وإضمار.

المسألة الثانية: في الجوارح قولان: **أحدهما**: أنها الكواسب من الطير والسباع، واحدها جارحة، سميت جوارح لأنها كواسب، مِن جَرَح واجترح، إذا اكتسب، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [الجاثية: ٢١] أي اكتسبوا، وقال: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٦٠] أي ما كسبتم. **والثاني**: أن الجوارح هي التي تجرح، وقالوا: إن ما أخذ من الصيد فلم يَسِل منه دم، لم يحل.

المسألة الثالثة: نُقل عن ابن عمر والضحاك والسدي أن ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته، لم يجز أكله. وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ قالوا: لأن التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصًا به. وزعم الجمهور أن قوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾ يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به، كالفهد والسباع من الطير؛ مثل الشاهين والباشق والعقاب، قال الليث: سئل مجاهد عن الصقر والبازي والعُقاب والفهد وما يُصطاد به من السباع، فقال: هذه كلها جوارح. وأجابوا عن التمسك بقوله تعالى: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ من وجوه: **الأول**: أن المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها أن تصطاد لصاحبها، وإنما اشتق هذا الاسم من الكلب لأن التأديب أكثر ما يكون في الكلاب، فاشتق منه هذا اللفظ لكثرته في جنسه. **الثاني**: أن كل سبع فإنه يسمى كلبًا، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «اللَّهُمَّ سَلِّطْ عَلَيْهِ كَلْبًا مِنْ كِلَابِكَ» فَأَكَلَهُ الْأَسَدُ. **الثالث**: أنه

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الذبائح والصيد)، باب: (لحوم الحمر الإنسية) (٩/ ٥٧٠)، حديث رقم (٥٥٢٣) من طريق عبد الله بن يوسف... به، ومسلم في كتاب (الصيد والذبائح)، باب: (تحريم أكل لحوم الحمر الإنسية) (٣/ ٢٢/ ١٥٣٧) من طريق يحيى بن يحيى... به، جميعًا عن مالك... به.

مأخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة، يقال: فلان كلب بكذا، إذا كان حريصًا عليه.

والرابع: هب أن المذكور في هذه الآية إباحة الصيد بالكلب، لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره، بدليل أن الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جائز، وهو غير مذكور في الآية، والله أعلم.

المسألة الرابعة: دلت الآية على أن الاصطياد بالجوارح إنما يحل إذا كانت الجوارح معلمة؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ﴾ وقال ﷺ لعَدي بن حاتم: «إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ الْمُعَلَّمَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّه، فَكُلْ»[1]، قال الشافعي رحمه الله: والكلب لا يصير معلمًا إلاّ عند أمور، وهي إذا أُرسل استرسل، وإذا أخذ حبس ولا يأكل، وإذا دعاه أجابه، وإذا أراده لم يفر منه، فإذا فعل ذلك مرات فهو معلَّم. ولم يذكر رحمه الله فيه حدًّا معينًا، بل قال: إنه متى غلب على الظن أنه تعلم حكم به. قال: لأن الاسم إذا لم يكن معلومًا من النص أو الإجماع وجب الرجوع فيه إلى العرف، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله في أظهر الروايات.

وقال الحسن البصري رحمه الله: يصير معلمًا بمرة واحدة، وعن أبي حنيفة رحمه الله في رواية أخرى أنه يصير معلَّمًا بتكرير ذلك مرتين، وهو قول أحمد رحمه الله، وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله: إنه يصير معلمًا بثلاث مرات.

المسألة الخامسة: الكَلَّاب والمُكلِّب هو الذي يعلم الكلاب الصيد، فمُكلِّب: صاحب التكليب كمُعلِّم: صاحب التعليم، ومُؤدِّب صاحب التأديب. قال صاحب (الكشاف): وقرئ (مَكْلِبين) بالتخفيف، وأفعل وفعَّل يشتركان كثيرًا.

المسألة السادسة: انتصاب (مكلبين) على الحال من (عَلَّمتم).

فإن قيل: ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بعلَّمتم؟

قلنا: فائدتها أن يكون مَن يعلم الجوارح نحريرًا في علمه مدربًا فيه، موصوفًا بالتكليب (وتعلمونهن) حال ثانية أو استئناف، والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم.

ثم قال تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اعلم أنه إذا كان الكلب معلمًا، ثم صاد صيدًا وجرحه وقتله، وأدركه الصائد ميتًا؛ فهو حلال، وجرح الجارحة كالذبح، وكذا الحكم في سائر الجوارح المعلمة. وكذا في السهم والرمح، أما إذا صاده الكلب فجثم عليه وقتله بالفم من غير جرح، فقال بعضهم: لا يجوز أكله لأنه ميتة. وقال آخرون: يحل لدخوله تحت قوله: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾.

وهذا كله إذا لم يأكل، فإن أكل منه فقد اختلف فيه العلماء: فعند ابن عباس وطاوس

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الوضوء)، باب: (الماء الذي يغسل به شعر الإنسان) (١/ ٧٦)، حديث رقم (١٧٣)، ومسلم في (صحيحه) (٣/ ١٥٢٩/ ١٩٢٩)، كلاهما من طريق الشعبي عن عدي بن حاتم... به.

والشعبي وعطاء والسدي أنه لا يحل، وهو أظهر أقوال الشافعي، قالوا: لأنه أمسك الصيد على نفسه، والآية دلت على أنه إنما يحل إذا أمسكه على صاحبه، ويدل عليه أيضًا ما روي أن النبي ﷺ قال لعَدي بن حاتم: «إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّه، فَإِنْ أَدْرَكْتَهُ وَلَمْ يَقْتُلْ، فَاذْبَحْ وَاذْكُرِ اسْمَ اللَّه عَلَيْهِ، وَإِنْ أَدْرَكْتَهُ وَقَدْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْكُلْ، فَكُلْ فَقَدْ أَمْسَكَ عَلَيْكَ، وَإِنْ وَجَدْتَهُ قَدْ أَكَلَ فَلَا تَطْعَمْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ». وقال سلمان الفارسي وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبو هريرة رضي الله عنهم: إنه يحل وإن أكل، وهو القول الثاني للشافعي رحمه الله.

واختلفوا في البازي إذا أكل: فقال قائلون: إنه لا فرق بينه وبين الكلب، فإن أكل شيئًا من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد. وهو مروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وقال سعيد بن جبير وأبو حنيفة والمُزَني: يؤكل ما بقي من جوارح الطير ولا يؤكل ما بقي من الكلب، الفرق أنه يمكن أن يؤدب الكلب على الأكل بالضرب، ولا يمكن أن يؤدب البازي على الأكل.

المسألة الثانية: (مِنْ) في قولهك ﴿مِمَّآ أَمْسَكْنَ﴾ فيه وجهان: **الأول**: أنه صلة زائدة، كقوله: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ١٤١]. **والثاني**: أنه للتبعيض، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: الأول: أن الصيد كله لا يؤكل فإن لحمه يؤكل، أما عَظْمه ودمه وريشه فلا يؤكل. الثاني: أن المعنى: كلوا مما تُبقى لكم الجوارح بعد أكلها منه، قالوا: فالآية دالة على أن الكلب إذا أكل من الصيد كانت البقية حلالاً. قالوا: وإنّ أكْله من الصيد لا يقدح في أنه أمسكه على صاحبه لأن صفة الإمساك هو أن يأخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب، وهذا المعنى حاصل، سواء أكل منه أو لم يأكل منه.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وفيه أقوال:

الأول: أن المعنى: سَمِّ الله إذا أرسلت كلبك. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلّم قال: «إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّه، فَكُلْ» وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله: ﴿عَلَيْهِ﴾ عائد إلى ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ﴾ أي سموا عليه عند إرساله.

القول الثاني: الضمير عائد إلى ما أمسكن، يعني سموا عليه إذا أدركتم ذكاته.

الثالث: أن يكون الضمير عائدًا إلى الأكل، يعني واذكروا اسم الله على الأكل. روي أنه صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن أبي سلمة: «سَمِّ اللَّه، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ»(١).

واعلم أن مذهب الشافعي رحمه الله أن متروك التسمية عامدًا يحل أكله، فإن حملنا هذه الآية على الوجه الثالث فلا كلام، وإن حملناه على الأول والثاني كان المراد من الأمر الندب توفيقًا بينه وبين النصوص الدالة على حِله، وسنذكر هذه المسألة إن شاء الله تعالى في تفسير قوله:

---

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب (الأطعمة)، باب: (الأكل مما يليك) (٩/ ٤٣٤)، حديث رقم (٥٣٧٨) من طريق مالك... به، ومسلم في كتاب (الأشربة)، باب: (آداب الطعام والشراب وأحكامهما) (٣/ ١٠٨/ ١٥٩٩) من طريق الوليد بن كثير... به، كلاهما عن وهب بن كيسان... به.

﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

ثم قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ أي واحذروا مخالفة أمر الله في تحليل ما أحله، وتحريم ما حرمه.

قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٥﴾

اعلم أنه تعالى أخبر في هذه الآية المتقدمة أنه أحل الطيبات، وكان المقصود من ذكره الإخبار عن هذا الحكم، ثم أعاد ذكره في هذه الآية، والغرض من ذكره أنه قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ فبيَّن أنه كما أكمل الدين وأتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين، فكذلك أتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا، ومنها إحلال الطيبات، والغرض من الإعادة رعاية هذه النكتة.

ثم قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ وفي المراد بالطعام هاهنا وجوه ثلاثة:

الأول: أنه الذبائح، يعني أنه يحل لنا أكل ذبائح أهل الكتاب، وأما المجوس فقد سن فيهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم، وعن علي رضي الله عنه أنه استثنى نصارى بني تغلب، وقال: ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها إلاّ شرب الخمر، وبه أخذ الشافعي رحمه الله. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال: لا بأس به. وبه أخذوا أبو حنيفة رحمه الله.

والوجه الثاني: أن المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يُحتاج فيه إلى الذكاة، وهو منقول عن بعض أئمة الزيدية. **والثالث**: أن المراد جميع المطعومات. والأكثرون على القول الأول، ورجحوا ذلك من وجوه: أحدها: أن الذبائح هي التي تصير طعامًا بفعل الذابح، فحمل قوله ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ على الذبائح أَوْلى. وثانيها: أن ما سوى الذبائح فهي محللة قبل أن كانت لأهل الكتاب وبعد أن صارت لهم، فلا يبقى لتخصيصها بأهل الكتاب فائدة. وثالثها: ما قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبائح، فحَمْل هذه الآية على الذبائح أَوْلى.

ثم قال تعالى: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ أي: ويحل لكم أن تطعموهم من طعامكم؛ لأنه لا يمتنع أن يحرم الله أن نطعمهم من ذبائحنا، وأيضًا: فالفائدة في ذكر ذلك أن إباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبين، وإباحة الذبائح كانت حاصلة في الجانبين، لا جرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيهًا على التمييز بين النوعين.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ وفي المحصنات قولان: أحدهما: أنها الحرائر، والثاني: أنها العفائف، وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الأمَة. والقول الأول أَوْلى لوجوه: أحدها: أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ ومهر الأمَة لا يُدفع إليها بل إلى سيدها. وثانيها: أنا بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] أن نكاح الأمة إنما يحل بشرطين: عدم طول الحرة، وحصول الخوف من العنت. وثالثها: أن تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهرًا على تحريم نكاح الزانية، وقد ثبت أنه غير محرم، أما لو حملنا المحصنات على الحرائر يلزم تحريم نكاح الأمَة، ونحن نقول به على بعض التقديرات. ورابعها: أنا بينا أن اشتقاق الإحصان من التحصن، ووَصْف التحصن في حق الحرة أكثر ثبوتًا منه في حق الأمَة لما بينا أن الأمة وإن كانت عفيفة إلاّ أنها لا تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس، بخلاف الحرة، فثبت أن تفسير المحصنات بالحرائر أَوْلى من تفسيرها بغيرها.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يحل التزوج بالذمية من اليهود والنصارى، وتمسكوا فيه بهذه الآية، وكان ابن عمر رضي الله عنهما لا يرى ذلك، ويحتج بقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] ويقول: لا أعلم شركًا أعظم من قولها: إن ربها عيسى. ومن قال بهذا القول أجابوا عن التمسك بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ بوجوه: الأول: أن المراد الذين آمنوا منهم، فإنه كان يحتمل أن يخطر ببال بعضهم أن اليهودية إذا آمنت فهل يجوز للمسلم أن يتزوج بها أم لا؟ فبيّن تعالى بهذه الآية جواز ذلك. والثاني: روي عن عطاء أنه قال: إنما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لأنه كان في المسلمات قلة، وأما الآن ففيهن الكثرة العظيمة، فزالت الحاجة، فلا جرم زالت الرخصة، والثالث: الآيات الدالة على وجوب المباعدة عن الكفار، كقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: ١] و قوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٨] ولأن عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة، ويصير ذلك سببًا لميل الزوج إلى دينها، وعند حدوث الولد فربما مال الولد إلى دينها، وكل ذلك إلقاء للنفس في الضرر من غير حاجة. الرابع: قوله تعالى في خاتمة هذه الآية: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ وهذا من أعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة، فلو كان المراد بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ إباحة التزوج بالكتابية، لكان ذكر هذه الآية عقيبها كالتناقض، وهو غير جائز.

المسألة الثانية: إن قلنا: المراد بالمحصنات: الحرائر، لم تدخل الأَمَة الكتابية تحت الآية،

وإن قلنا: المراد بالمحصنات: العفائف، دخلت.

وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة: فعند الشافعي لا يجوز التزوج بالأمَة الكاتبية. قال: لأنه اجتمع في حقها نوعان من النقصان: الكفر والرق، وعند أبي حنيفة رحمه الله يجوز، وتمسك بهذه الآية بناء على أن المراد بالمحصنات: العفائف، وقد سبق الكلام فيه.

المسألة الثالثة: قال سعيد بن المسيب والحسن ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ يدخل فيه الذميات والحربيات، فيجوز التزوج بكلهن، وأكثر الفقهاء على أن ذلك مخصوص بالذمية فقط، وهذا قول ابن عباس، فإنه قال: من نساء أهل الكتاب من يحل لنا، ومنهن من لا يحل لنا. وقرأ: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩] فمن أعطى الجزية حل، ومن لم يعط لم يحل.

المسألة الرابعة: اتفقوا على أن المجوس قد سن بهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم، وروي عن ابن المسيب أنه قال: إذا كان المسلم مريضًا فأمر المجوسي أن يذكر الله ويذبح، فلا بأس. وقال أبو ثور: وإن أمرة بذلك في الصحة فلا بأس.

المسألة الخامسة: قال الكثير من الفقهاء: إنما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتوراة والإنجيل قبل نزول القرآن. قالوا: والدليل عليه قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ فقوله: ﴿مِن قَبْلِكُمْ﴾ يدل على أن من دان الكتاب بعد نزول الفرقان خرج عن حكم الكتاب.

ثم قال تعالى: ﴿إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ وتقييد التحليل بإيتاء الأجور يدل على تأكد وجوبها، وأن من تزوج امرأة وعزم على أن لا يعطيها صداقها، كان في صورة الزاني، وتسمية المهر بالأجر يدل على أن الصداق لا يتقدر، كما أن أقل الأجر لا يتقدر في الإجارات.

ثم قال تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾ قال الشعبي: الزنا ضربان: السفاح وهو الزنا على سبيل الإعلان، واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر، والله تعالى حرّمهما في هذه الآية، وأباح التمتع بالمرأة على جهة الإحصان وهو التزوج.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ **وفيه مسائل**:

المسألة الأولى: في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان:

الأول: أن المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والأحكام، يعني ومن يكفر بشرائع الله وبتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والآخرة.

والثاني: قال القفال: المعنى أن أهل الكتاب وإن حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة وإباحة الذبائح في الدنيا، إلاّ أن ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في أحوال الآخرة وفي الثواب والعقاب، بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا، ولم يصل إلى شيء من السعادات في الآخرة ألبتة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ فيه إشكال، وهو أن الكفر إنما يعقل بالله ورسوله، فأما الكفر بالإيمان فهو محال؛ فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه: الأول: قال ابن عباس ومجاهد ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ أي: ومن يكفر بالله، وإنما حَسُن هذا المجاز لأنه تعالى رب الإيمان، ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل المجاز. والثاني: قال الكلبي: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ﴾ أي بشهادة أن لا إله إلاّ الله، فجعل كلمة التوحيد إيمانًا، فإن الإيمان بها لما كان واجبًا، كان الإيمان من لوازمها بحسب أمر الشرع، وإطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور. والثالث: قال قتادة: إن ناسًا من المسلمين قالوا: كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا؟! فأنزل الله تعالى هذه الآية، أي: ومن يكفر بما نزل في القرآن فهو كذا وكذا، فسمى القرآن إيمانًا لأنه هو المشتمل على بيان كل ما لا بدّ منه في الإيمان.

المسألة الثالثة: القائلون بالإحباط قالوا: المراد بقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ أي عقاب كفره يزيل ما كان حاصلاً له من ثواب إيمانه، والذين ينكرون القول بالإحباط قالوا: معناه أن عمله الذي أتى به بعد ذلك الإيمان فقد هلك وضاع؛ فإنه إنما يأتي بتلك الأعمال بعد الإيمان لاعتقاده أنها خير من الإيمان، فإذا لم يكن الأمر كذلك بل كان ضائعًا باطلاً، كانت تلك الأعمال باطلة في أنفسها، فهذا هو المراد من قوله: ﴿فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ مشروط بشرط غير مذكور في الآية، وهو أن يموت على ذلك الكفر؛ إذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الآخرة من الخاسرين، والدليل على أنه لا بدّ من هذا الشرط قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ الآية[البقرة: ٢١٧].

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى افتتح السورة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[المائدة: ١] وذلك لأنه حصل بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية، فقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ طلب تعالى من عباده أن يفوا بعهد العبودية، فكأنه قيل: إلهنا، العهد نوعان: عهد الربوبية منك، وعهد

العبودية منا، فأنت أَوْلى بأن تقدم الوفاء بعهد الربوبية والإحسان. فقال تعالى: نعم أنا أوفي أولاً بعهد الربوبية والكرم، ومعلوم أن منافع الدنيا محصورة في نوعين: لذات المطعم، ولذات المنكح، فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح، ولما كانت الحاجة إلى المطعوم فوق الحاجة إلى المنكوح، لا جرم قَدَّم بيان المطعوم على المنكوح، وعند تمام هذا البيان كأنه يقول: قد وفيت بعهد الربوبية فيما يُطلب في الدنيا من المنافع واللذات، فاشتغِلْ أنت في الدنيا بالوفاء بعهد العبودية، ولما كان أعظم الطاعات بعد الإيمان الصلاة، وكانت الصلاة لا يمكن إقامتها إلاّ بالطهارة، لا جرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ .

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن المراد بقوله: ﴿ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ ليس نفس القيام، ويدل عليه وجهان: الأول: أنه لو كان المراد ذلك لزم تأخير الوضوء عن الصلاة، وأنه باطل بالإجماع. الثاني: أنهم أجمعوا على أنه لو غسل الأعضاء قبل الصلاة قاعدًا أو مضطجعًا، لكان قد خرج عن العهدة، بل المراد منه: إذا شمرتم للقيام إلى الصلاة وأردتم ذلك، وهذا وإن كان مجازًا إلا أنه مشهور متعارف، ويدل عليه وجهان: الأول: أن الإرادة الجازمة سبب لحصول الفعل، وإطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور. الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤]وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب، يقال: فلان قائم بذلك الأمر، قال تعالى: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ [آل عمران: ١٨]وليس المراد منه ألبتة الانتصاب، بل المراد كونه مريدًا لذلك الفعل متهيئًا له مستعدًّا لإدخاله في الوجود، فكذا هاهنا قوله ﴿ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ معناه: إذا أردتم أداء الصلاة والاشتغال بإقامتها.

المسألة الثانية: قال قوم: الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة، وليس ذلك تكليفًا مستقلاً بنفسه، واحتجوا بأن قوله: ﴿ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ﴾ جملة شرطية، الشرط فيها القيام إلى الصلاة، والجزاء الأمر بالغسل، والمعلق على الشيء بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط، فهذا يقتضي أن الأمر بالوضوء تبع للأمر بالصلاة. وقال آخرون: المقصود من الوضوء الطهارة، والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية: ﴿ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ وأما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام: «بُنِيَ الدِّينُ عَلَى النَّظَافَةِ» [1]وقال: «أُمَّتِي

---

(١) ضعيف: أخرجه القزويني في (التدوين) (١/ ١٧٦) من طريق محمد بن يعلى الكوفي، حدثنا عمر بن صبيح عن أبي سهل عن الحسن عن أبي هريرة. . . به، وأورده الهروي في (المصنوع) (١/ ٧٧)، حديث رقم (٨٦). وقال: قال العراقي: لم أجده هكذا وفي الضعفاء لابن حبان من حديث عائشة (تنظفوا فإن الإسلام نظيف) وللطبراني في الأوسط بسند ضعيف جدًا من حديث ابن مسعود (النظافة تدعو إلى الإيمان) وأورده العجلوني في (كشف الخفا) (١/ ٣٤١)، وقال مثل قول الهروي وزاد: وخرجه ابن حبان في الضعفاء عن عائشة بلفظ (تنظفوا فإن الإسلام نظيف)

غرٌّ مُحَجَّلُونَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»(١) ولأن الأخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببًا لغفران الذنوب، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال داود: يجب الوضوء لكل صلاة. وقال أكثر الفقهاء: لا يجب. احتج داود بهذه الآية من وجهين: **الأول**: أن ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك، فإن قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إما أن يكون المراد منه قيامًا واحدًا وصلاة واحدة، فيكون المراد منه الخصوص، أو يكون المراد منه العموم، والأول باطل لوجوه: الأول: أن على هذا التقدير تصير الآية مجملة؛ لأن تعيين تلك المرة غير مذكور في الآية، وحَمْل الآية على الإجمال إخراج لها عن الفائدة، وذلك خلاف الأصل، وثانيها: أنه يصح إدخال الاستثناء عليه، ومن شأنه إخراج ما لولاه لدخل، وذلك يوجب العموم، وثالثها: أن الأمة مجمعة على أن الأمر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد، وإذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام إلى الصلاة، إذ لو لم تُحمل هذه الآية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية في دلالتها على ما هو مراد لله تعالى إلى سائر الدلائل، فتصير هذه الآية وحدها مجملة، وقد بينا أنه خلاف الأصل، فثبت بما ذكرنا أن ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة.

والطبراني في الأوسط والدارقطني في الأفراد بلفظ (الإسلام نظيف فتنظفوا؛ فإنه لا يدخل الجنة إلا نظيف) وعزاه الديلمي إلى الطبراني عن ابن مسعود رفعه بزيادة (والنظافة تدعو إلى الإيمان) قال العراقي: وسنده ضعيف جدًا. ورواه الترمذي بسند فيه خالد بن إياس أو إلياس، ضعيف عن سعد بن أبي وقاص بلفظ (إن الله نظيف يحب النظافة) قال: وهو غريب. وقال في الدرر وأقرب منه ما أخرجه الترمذي عن ابن أبي وقاص مرفوعًا إن الله نظيف يحب النظافة فنظفوا أفنيتكم انتهى، وروى الطبراني وأبو نعيم عن ابن عمر مرفوعًا (إن من كرامة المؤمن على الله عز وجل نقاء ثوبه ورضاه باليسير) ولأبي نعيم عن جابر أن النبي ﷺ رأى رجلاً وسخة ثيابه فقال: «أما وجد هذا شيئًا ينقي به ثيابه؟» ورأى رجلاً أشعث الرأس فقال: «أما وجد هذا شيئًا يسكن به شعره؟» وفي لفظ «رأسه» وروى في المرفوع «نظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود، تجمع الأكباء -أي الكناسة- في دورها وروى؟» الديلمي عن أنس رفعه نظفوا أفواهكم فإنها طرق القرآن وأخرجه الرافعي عن أبي هريرة بلفظ «تنظفوا بكل ما استطعتم فإن الله بنى الإسلام على النظافة ولن يدخل الجنة إلا نظيف» ورواه الترمذي عن سعد بن أبي وقاص أن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكريم، جواد يحب الجود، قال: (أفنيتكم) وفي رواية (أخبيتكم) ولا تشبهوا باليهود، وفي رواية الدارقطني عن جابر أن الله يحب الناسك النظيف.

(١) **إسناده صحيح**: أخرجه ابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (ثواب الطهور) (١/ ١٠٤)، حديث رقم (٢٨٤) من طريق هشام بن عبد الملك حدثنا حماد... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ٤٠٣)، حديث رقم (٣٨٢٠)، قال: حدثنا عبد الصمد حدثنا حماد... به، وأيضًا في (١/ ٤٥١)، حديث رقم (٤٣١٧)، قال: حدثنا يزيد أخبرنا حماد بن سلمة... به، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٤٨)، حديث رقم (٣٦١)، قال: حدثنا حماد بن سلمة... به، وأبو يعلى في (مسنده) (٨/ ٤٦٢)، حديث رقم (٥٠٤٨)، قال حدثنا كامل بن طلحة حدثنا حماد بن سلمة... به، وابن حبان في (صحيحه) (٣/ ٣٢٣)، حديث رقم (١٠٤٧) من طريق كامل بن طلحة حدثنا حماد بن سلمة... به، وابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ٦)، حديث رقم (٤٠)، جميعًا من طريق حماد بن سلمة، عن عاصم، عن زر، عن عبد الله، قال: قلت: يا رسول الله، كيف تعرف من لم تر من أمتك؟ قال: «هم غر محجلون، بُلق من آثار الوضوء».

الوجه الثاني: أنا نستفيد هذا العموم من إيماء اللفظ، وذلك لأن الصلاة اشتغال بخدمة المعبود، والاشتغال بالخدمة يجب أن يكون مقرونًا بأقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم، ومن وجوه التعظيم كونه آتيًا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة، ولا شك أن تجديد الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة مبالغة في النظافة، ومعلوم أن ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف المناسب، وذلك يقتضي عموم الحكم لعمومه، فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام إلى الصلاة. ثم قال داود: ولا يجوز أن يقال ورد في القراءة الشاذة: (إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم مُحْدثون)، أو يقال: إنا نترك ظاهر هذه الآية لورود خبر الواحد على خلافه. قال: أما القراءة الشاذة فمردودة قطعًا؛ لأنا إن جوزنا ثبوت قرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القرآن، وهو أن يقال: إن القرآن كان أكثر مما هو الآن بكثير إلا أنه لم يُنقل، وأيضًا: فلأن معرفة أحوال الوضوء من أعظم ما عم به البلوى، ومن أشد الأمور التي يحتاج كل أحد إلى معرفتها، فلو كان ذلك قرآنًا لامتنع بقاؤه في حيز الشذوذ. وأما التمسك بخبر الواحد فقال: هذا يقتضي نسخ القرآن بالخبر، وذلك لا يجوز.

قال الفقهاء: إن كلمة (إذا) لا تفيد العموم، بدليل أنه لو قال لامرأته: (إذا دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرة طُلقت، ثم لو دخلت ثانيًا لم تطلق ثانيًا، وذلك يدل على أن كلمة (إذا) لا تفيد العموم، وأيضًا: إن السيد إذا قال لعبده: إذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا، فهذا لا يفيد الأمر بالفعل إلا مرة واحدة.

واعلم أن مذهب داود في مسألة الطلاق غير معلوم، فلعله يلتزم العموم، وأيضًا: فله أن يقول: إنا قد دللنا على أن كلمة (إذا) في هذه الآية تفيد العموم؛ لأن التكاليف الواردة في القرآن مبناها على التكرير، وليس الأمر كذلك في الصور التي ذكرتم، فإن القرائن الظاهرة دلت على أنه ليس مبنى الأمر فيها على التكرير. وأما الفقهاء فإنهم استدلوا على صحة قولهم بما روي أن النبي ﷺ كان يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلاَةٍ إِلاَّ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَإِنَّهُ صَلَّى الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ[1]. قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ: فَقُلْتُ لَهُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ: «عَمْدًا فَعَلْتُ ذَلِكَ يَا عُمَرُ».

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب (الطهارة)، باب: (جواز الصلوات كلها بوضوء واحد) (١/ ٨٦/ ٢٣٢) من طريق علقمة بن مرثد... به، وأبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (الرجل يصلي الصلوات بوضوء واحد) (١/ ٤٤)، حديث رقم (١٧٢)، من طريق علقمة بن مرثد... به، والترمذي في كتاب (أبواب الطهارة)، باب: (أنه يصلي الصلوات بوضوء واحد) (١/ ٨٩)، حديث رقم (٦١) من طريق علقمة بن مرثد... به، والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (الوضوء لكل صلاة) (١/ ١٢)، حديث رقم (١٣٣) من طريق علقمة بن مرثد... به، وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (الوضوء لكل صلاة) (١/ ١٧٠)، حديث رقم (٥١٠) من طريق محارب بن دثار... به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٣٥٠) من طريق علقمة بن مرثد... به، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (قوله: إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...) (١/ ١٥٧)، حديث رقم (٦٥٩) من طريق علقمة بن مرتدد به، كلاهما (علقمة، محارب) عن سليمان بن بريدة... به، وقال أبو عيسى: حديث حسن صحيح.

أجاب داود بأنا ذكرنا أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن، وأيضًا: فهذا الخبر يدل على أنهﷺ كان مواظبًا على تجديد الوضوء لكل صلاة، وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾[سبا: ٢٠] بقي أن يقال: قد جاء في هذا الخبر أنه ترك ذلك يوم الفتح، فنقول: لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه: الأول: هب أن التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب، والظاهر أن الرسولﷺ كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها؛ لأن ذلك اليوم هو يوم إتمام النعمة عليه، وزيادة النعمة من الله تناسب زيادة الطاعات لا نقصانها. والثاني: أن الاحتياط لا شك أنه من جانبنا، فيكون راجحًا لقوله عليه الصلاة والسلام: «دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يُرِيبُكَ». الثالث: أن ظاهر القرآن أولى من خبر الواحد. والرابع: أن دلالة القرآن على قولنا لفظية، ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية، والدلالة القولية أقوى من الدلالة الفعلية؛ لأن الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينعكس. فهذا ما في هذه المسألة، والله أعلم.

والأقوى في إثبات المذهب المشهور أن يقال: لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام إلى الصلاة ولم يكن لغيره تأثير في إيجاب الوضوء، لكن ذلك باطل لأنه تعالى قال في آخر هذه الآية: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾[النساء: ٤٣] أوجب التيمم على المتغوط والمجامع إذا لم يجد الماء، وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببًا لوجوب الطهارة عند وجود الماء، وذلك يقتضي أن يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب آخر سوى القيام إلى الصلاة، وذلك يدل على ما قلناه.

المسألة الرابعة: اختلفوا في أن هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطًا لصحة الصلاة؟ والأصح أنها تدل عليه من وجهين: الأول: أنه تعالى عَلَّق فعل الصلاة على الطهور بالماء، ثم بيَّن أنه متى عُدم لا تصح إلا بالتيمم، ولو لم يكن شرطًا لما صح ذلك. الثاني: أنه تعالى إنما أمر بالصلاة مع الوضوء، فالآتي بالصلاة بدون الوضوء تارك للمأمور به، وتارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف إلا ذلك، فإذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطًا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رحمه الله: النيّة شرط لصحة الوضوء والغسل. وقال أبو حنيفة رحمه الله: ليس كذلك.

واعلم أن كل واحد منهما يستدل لذلك بظاهر هذه الآية.

أما الشافعي رحمه الله فإنه قال: الوضوء مأمور به، وكل مأمور به فإنه يجب أن يكون منويًا، فالوضوء يجب أن يكون منويًا، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون شرطًا لأنه لا قائل بالفرق، وإنما قلنا: إن الوضوء مأمور به لقوله: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[المائدة: ٦] ولا شك أن قوله: ﴿فَٱغْسِلُوا۟﴾ ﴿وَٱمْسَحُوا۟﴾ أمر، وإنما قلنا: إن كل مأمور به يجب أن يكون منويًا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[البينة:

٥) واللام في قوله: ﴿لِيَعْبُدُوا﴾ ظاهر للتعليل، لكن تعليل أحكام الله تعالى محال، فوجب حمله على الباء لِما عُرف من جواز إقامة حروف الجر بعضها مقام بعض، فيصير التقدير: وما أُمروا إلا بأن يعبدوا الله مخلصين له الدين، والإخلاص عبارة عن النية الخالصة، ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان أصل النية معتبرًا. وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥] فليرجع إليه في طلب زيادة الإتقان، فثبت بما ذكرنا أن كل وضوء مأمور به، وثبت أن كل مأمور به يجب أن يكون منويًّا، فلزم القطع بأن كل وضوء يجب أن يكون منويًّا، أقصى ما في الباب أن قولنا: كل مأمور به يجب أن يكون منويًّا مخصوص في بعض الصور، لكنا إنما أثبتنا هذه المقدمة بعموم النص، والعام حجة في غير محل التخصيص.

وأما أبو حنيفة رحمه الله فإنه احتج بهذه الآية على أن النية ليست شرطًا لصحة الوضوء، فقال: إنه تعالى أوجب غسل الأعضاء الأربعة في هذه الآية، ولم يوجب النية فيها، فإيجاب النية زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، ونسخ القرآن بخبر الواحد وبالقياس لا يجوز.

وجوابنا: أنا بينا أنه إنما أوجبنا النية في الوضوء بدلالة القرآن.

المسألة السادسة: قال الشافعي رحمه الله: الترتيب شرط لصحة الوضوء. وقال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله: ليس كذلك. احتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية على قوله من وجوه: الأول: أن قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لأن الفاء للتعقيب، وإذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لأنه لا قائل بالفرق.

فإن قالوا: فاء التعقيب إنما دخلت في جملة هذه الأعمال، فجرى الكلام مجرى أن يقال: إذا قمتم إلى الصلاة فأتوا بمجموع هذه الأفعال.

قلنا: فاء التعقيب إنما دخلت على الوجه لأن هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه، ثم إن هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الأعمال، وعلى هذا دخول الفاء في غسل الوجه أصل، ودخولها على مجموع هذه الأفعال تبع لدخولها على غسل الوجه، ولا منافاة بين إيجاب تقديم غسل الوجه وبين إيجاب مجموع هذه الأفعال، فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الأصل والتبع، وأنتم ألغيتموها في الأصل واعتبرتموها في التبع، فكان قولنا أَوْلى.

والوجه الثاني: أن نقول: وقعت البداءة في الذكر بالوجه، فوجب أن تقع البداءة به في العمل لقوله ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢] ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**ابْدَءُوا بِمَا بَدَأَ اللَّه بِهِ**» وهذا الخبر وإن ورد في قصة الصفا والمروة إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أقصى ما في الباب أنه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص. **والثالث:** أنه تعالى ذكر هذه الأعضاء لا على وَفق الترتيب المعتبر في الحس، ولا على وفق الترتيب المعتبر في الشرع، وذلك يدل على أن الترتيب واجب. بيان المقدمة الأولى أن الترتيب المعتبر في

الحس أن يبدأ من الرأس نازلاً إلى القدم، أو من القدم صاعدًا إلى الرأس، والترتيب المذكور في الآية ليس كذلك. وأما الترتيب المعتبر في الشرع فهو أن يجمع بين الأعضاء المغسولة، ويفرد الممسوحة عنها، والآية ليست كذلك، فإنه تعالى أدرج الممسوح في أثناء المغسولات. إذ ثبت هذا فنقول: هذا يدل على أن الترتيب واجب، والدليل عليه أن إهمال الترتيب في الكلام مستقبح، فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه، ترك العمل به فيما إذا صار ذلك محتملاً للتنبيه على أن ذلك الترتيب واجب، فيبقى في غير هذه الصورة على وَفق الأصل. الرابع: أن إيجاب الوضوء غير معقول المعنى، وذلك يقتضي وجوب الإتيان به على الوجه الذي ورد في النص؛ بيان المقام الأول من وجوه: أحدها: أن الحدث يخرج من موضع والغسل يجب من موضع آخر، وهو خلاف المعقول، وثانيها: أن أعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] وكلمة (إنما) للحصر، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الْمُؤْمِنُ لاَ يَنْجَسُ حَيًّا وَلاَ مَيِّتًا» وتطهير الطاهر محال. وثالثها: أن الشرع أقام التيمم مقام الوضوء، ولا شك أنه ضد النظافة والوضاءة. ورابعها: أن الشرع أقام المسح على الخفين مقام الغسل، ومعلوم أنه لا يفيد ألبتة في نفس العضو نظافة. وخامسها: أن الماء الكدر العفن يفيد الطهارة، وماء الورد لا يفيدها، فثبت بهذا أن الوضوء غير معقول المعنى، وإذ ثبت هذا وجب الاعتماد فيه على مورد النص؛ لاحتمال أن يكون الترتيب المذكور معتبرًا إما لمحض التعبد أو لحِكَم خفية لا نعرفها؛ فلهذا السبب أوجبنا رعاية الترتيب المعتبر المذكور في أركان الصلاة، بل هاهنا أولى؛ لأنه تعالى لما ذكر أركان الصلاة في كتابه مرتبة وذكر أعضاء الوضوء في هذه الآية مرتبة، فلما وجب الترتيب هناك فهاهنا أولى.

واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية على قوله فقال: الواو لا توجب الترتيب، فكانت الآية خالية عن إيجاب الترتيب، فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص، وهو نسخ، وهو غير جائز.

وجوابنا: أنا بينا دلالة الآية على وجوب الترتيب من جهات أُخر غير التمسك بأن الواو توجب الترتيب، والله أعلم.

المسألة السابعة: موالاة أفعال الوضوء ليست شرطًا لصحته في القول الجديد للشافعي رحمه الله، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وقال مالك رحمه الله: إنه شرط. لنا أنه تعالى أوجب هذه الأعمال، ولا شك أن إيجابها قدر مشترك بين إيجابها على سبيل الموالاة وإيجابها على سبيل التراخي ثم إنه تعالى حكم في آخر هذه الآية بأن هذا القدر يفيد حصول الطهارة،

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (فرض الوضوء) (١/ ١٧)، حديث رقم (٦١) من طريق وكيع... به، والترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (مفتاح الصلاة الطهور) (١/ ٨)، حديث رقم (٣) من طريق وكيع... به.

المسألة الثامنة: قال أبو حنيفة رحمه الله: الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء. وقال الشافعي رحمه الله: لا ينقض. احتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية فقال: ظاهرها يقتضي الإتيان بالوضوء لكل صلاة على ما بينا ذلك فيما تقدم، ترك العمل به عندما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولاً به عند خروج الخارج النجس. والشافعي رحمه الله عَوَّل على ما روي أن النبي ﷺ احتجم وصلى، ولم يزد على غسل أثر محاجمه[١].

المسألة التاسعة: قال مالك رحمه الله: لا وضوء في الخارج من السبيلين إذا كان غير معتاد وسلم في دم الاستحاضة. وقال ربيعة: لا وضوء أيضًا في دم الاستحضاة. لنا التمسك بعموم الآية.

المسألة العاشرة: قال أبو حنيفة رحمه الله: القهقهة في الصلاة المشتملة على الركوع والسجود تنقض الوضوء. وقال الباقون: لا تنقض. ولأبي حنيفة رحمه الله التمسك بعموم الآية على ما قررناه.

المسألة الحادية عشرة: قال الشافعي رحمه الله: لمس المرأة ينقض الوضوء. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا ينقضه، للشافعي أن يتمسك بعموم الآية، قال: وهذا العموم متأكد بظاهر قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ وحجة الخصم خبر واحد، أو قياس، فلا يصير معارضًا له.

المسألة الثانية عشرة: مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ينقضه، للشافعي رحمه الله أن يتمسك بعموم الآية، وهذا العموم متأكد بقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»[٢] والخبر الذي يتمسك به الخصم على خلاف عموم

= وقال أبو عيسى: سمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحميدي يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل، قال محمد: وهو مقارب الحديث. وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (مفتاح الصلاة الطهور) (١/ ١٠١)، حديث رقم (٢٧٥) من طريق وكيع... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ١٢٣)، حديث رقم (١٠٠٦) من طريق وكيع... به، وكذلك (١/ ١٢٩) من طريق عبد الرحمن... به، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (مفتاح الصلاة الطهور) (١/ ١٦٦)، حديث رقم (٦٨٧)، جميعًا عن سفيان الثوري... به.

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه الدارقطني في (سننه) (١/ ١٥١/ ٢)، والبيهقي في (سننه الكبرى) (١/ ١٤١)، حديث رقم (٦٤٨) كلاهما من طريق صالح بن مقاتل، حدثنا أبي حدثنا سليمان بن داود أبو أيوب عن حميد عن أنس... به، وأورده ابن حجر في (تلخيص الحبير) (١/ ١١٣)، حديث رقم (١٥٢)، وقال: احتجم وصلى ولم يتوضأ ولم يزد على غسل محاجمه. الدارقطني بلفظه إلا أنه قال: قال فصلى. رواه البيهقي، وفي إسناده صالح بن مقاتل وهو ضعيف وادعى ابن العربي أن الدارقطني صححه، وليس كذلك بل قال عقبه في السنن: صالح بن مقاتل ليس بالقوي. وذكره النووي في فصل الضعيف: فصل: وأما ما رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة مرفوعًا: «ليس في القطرة ولا في القطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون دمًا سائلاً» فإسناده ضعيف جدًا، فيه محمد بن الفضل بن عطية وهو متروك قوله ورو مثل مذهبنا عن ابن عمر وابن عباس.

(٢) **صحيح:** أخرجه أبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (الوضوء من مس الذكر) (١/ ٨٩/ ٩٠)، حديث رقم (١٨١)، والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (الوضوء من مس الذكر) (١/ ١٠٨)، حديث رقم (١٦٣)، ومالك في (الموطأ) من كتاب (الطهارة)، باب: (الوضوء من مس الفرج) (١/ ٤٢/ ١٥)، وأحمد في (مسنده) (٦/ ٤٠٦=

الآية فكان الترجيح معنا.

المسألة الثالثة عشرة: لو كان على بدنه أو وجهه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل، هل يصح وضوؤه؟ ما رأيت هذه المسألة موضوعة في كتب أصحابنا. والذي أقوله: إنه يكفي لأنه أمر بالغسل في قوله: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ وقد أتى به، فيخرج عن العهدة لأنه عند احتياجه إلى التبرد والتنظف لو نوى فإنه يصح وضوؤه، كذا هاهنا. وأيضًا: قال عليه الصلاة والسلام: «لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»(١) وهذا الإنسان نوى فيجب أن يحصل له المنوي، والله أعلم.

المسألة الرابعة عشرة: لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث، هل يصح وضوؤه أم لا؟ يمكن أن يقال: لا يصح؛ لأنه أُمر بالغسل، والغسل عمل، وهو لم يأتِ بالعمل، ويمكن أن يقال: يصح لأن الغسل عبارة عن الفعل المفضي إلى الانغسال، والوقوف تحت الميزاب يفضي إلى الانغسال فكان ذلك الوقوف غسلاً.

المسألة الخامسة عشرة: إذا غسل هذه الأعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها، فلا شك أن ما ظهر تحت الجلدة غير مغسول، إنما المغسول هو تلك الجلدة، وقد تقلصت وسقطت.

المسألة السادسة عشرة: الغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو، فلو رطَّب هذه الأعضاء، ولكن ما سال الماء عليها لم يَكْفِ، لأن الله تعالى أمَر بإمرار الماء على العضو، وفي غسل الجنابة احتمال أن يكفي ذلك، والفرق أن المأمور به في الوضوء الغسل، وذلك لا يحصل إلا عند إمرار الماء، وفي الجنابة المأمور به الطهر، وهو قوله: ﴿وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ وذلك حاصل بمجرد الترطيب.

المسألة السابعة عشرة: لو أخذ الثلج وأَمَرَّه على وجهه، فإن كان الهواء حارًّا يذيب الثلج ويسيل، جاز، وإن كان بخلافه لم يجز، خلافًا لمالك والأوزاعي. لنا أن قوله ﴿فَاغْسِلُوا﴾ يقتضي كونه مأمورًا بالغسل، وهذا لا يسمى غسلاً، فوجب أن لا يجزئ.

المسألة الثامنة عشرة: التثليث في أعمال الوضوء سُنة لا واجب، إنما الواجب هو المرة

=/٤٠٧)، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (الوضوء من مس الذكر) (١/ ١٩٩)، حديث رقم (٧٢٥)، والحميدي في (مسنده) (٣٥٢)، جميعًا من طريق عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم بالإسناد المذكور... به، وأخرجه الترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (الوضوء من مس الذكر) (١/ ١٢٦)، حديث رقم (٨٢)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (الوضوء من مس الذكر) (١/ ١٦١)، حديث رقم (٤٧٩)، وأحمد في (مسنده) (٦/ ٤٠٦)، وابن خزيمة في (صحيحه) من كتاب (الطهارة)، حديث رقم (٣٣) من طريق عن هشام... به.

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الأيمان والنذور)، باب: (النية في الأيمان) (١١/ ٥٨٠)، حديث رقم (٦٦٨٩)، ومسلم في كتاب (الإمارة)، باب: (قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنيات) (٣/ ١٥٥/ ١٥١٥)، جميعًا من طريق يحيى بن سعيد... به.

الواحدة، والدليل عليه أنه تعالى أمر بالغسل فقال: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ﴾ وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة، ثم إنه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ فثبت أن المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء، ثم تأكد هذا بما روي أنه ﷺ توضأ مرة مرة ثم قال: «هَذَا وُضُوءٌ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ الصَّلاَةَ إِلاَّ بِهِ»(١).

المسألة التاسعة عشرة: السواك سُنة، وقال داود: واجب، ولكن تركه لا يقدح في الصلاة. لنا أن السواك غير مذكور في الآية، ثم حَكَم بحصول الطهارة بقوله: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ وإذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلاة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطَّهَارَةُ».

المسألة العشرون: التسمية في أول الوضوءُ سنة، وقال أحمد وإسحاق: واجبة، وإن تركها عامدًا بطلت الطهارة، لنا أن التسمية غير مذكورة في الآية، ثم حَكَم بحصول الطهارة، وقد سبق تقرير هذه الدلالة، ثم تأكد هذا بما روي أنه ﷺ قال: «مَنْ تَوَضَّأَ فَذَكَرَ اسْمَ اللَّه عَلَيْهِ، كَانَ طَهُورًا لِجَمِيعِ بَدَنِهِ، وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّه عَلَيْهِ، كَانَ طَهُورًا لِأَعْضَاءِ وُضُوئِهِ»(٢).

المسألة الحادية والعشرون: قال بعض الفقهاء: تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب، وعندنا أنه سُنة وليس بواجب، والاستدلال بالآية كما قررناه في السواك وفي التسمية.

المسألة الثانية والعشرون: حَدُّ الوجه من مبدأ سطح الجبهة إلى منتهى الذقن طولاً، ومن الأذن إلى الأذن عرضًا، ولفظ الوجه مأخوذ من المواجهة، فيجب غسل كل ذلك.

المسألة الثالثة والعشرون: قال ابن عباس رضي الله عنهما: يجب إيصال الماء إلى داخل العين، وقال الباقون: لا يجب. حجة ابن عباس أنه وجب غسل كل الوجه لقوله: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ والعين جزء من الوجه، فوجب أن يجب غسله. حجة الفقهاء أنه تعالى قال في آخر الآية: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ ولا شك أن في إدخال الماء في العين حرجًا. والله أعلم.

المسألة الرابعة والعشرون: المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي رحمه الله، وعند أحمد وإسحاق رحمهما الله واجبان فيهما، وعند أبي حنيفة

---

(١) ضعيف: أخرجه أبو يعلى في (مسنده) (٩/ ٤٤٨)، حديث رقم (٥٥٩٨)، والبيهقي في (السنن الكبرى) (١/ ٨٠)، حديث رقم (٣٨٤)، كلاهما من طريق معاوية بن قُرة المزني عن ابن عمر . . . به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١/ ٥٤٦) من رواية معاوية، فذكره عن ابن عن جده وضعفه، ورواه الطبراني في (الأوسط) (٤/ ٧٨)، حديث رقم (٣٦٦١) من طريق ابن لهيعة عن عبد الله بن هبيرة عن ابن بريدة عن أبيه . . . به، وفي إسناده ابن لهيعة سيئ الحفظ وكان يدلس، وأورده ابن حجر في (الفتح) (١/ ٢٣٣)، وقال: رواه ابن ماجه من رواية أُبي بن كعب وضعَّفه.

(٢) ضعيف: وأورده الكتاني في (نظم المتناثر) (١/ ٥٢)، وقال: أخرجه الدارقطني والبيهقي وأبو الشيخ بسند ضعيف من حديث أبي هريرة، وكذلك أورده ابن حجر في (التلخيص) (١/ ١٣٦)، وقال: رواه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عمر، وفيه أبو بكر الداهري وهو متروك، ورواه الدارقطني من حديث أبي هريرة بلفظ (لم يطهر إلا موضع الوضوء منه) وفيه مرداس بن محمد ومحمد بن أبان، ثم جاء من طرق وألفاظ مختلفة وضَعَّفها كلها.

رحمه الله واجب في الغسل، غير واجب في الوضوء. لنا أنه تعالى أوجب غسل الوجه، والوجه هو الذي يكون مواجهًا وداخل الأنف والفم غير مواجه، فلا يكون من الوجه.

إذ ثبت هذا فنقول: إيصال الماء إلى الأعضاء الأربعة يفيد الطهارة لقوله ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ والطهارة تفيد جواز الصلاة كما بيناه.

المسألة الخامسة والعشرون: غسل البياض الذي بين العذار والأذن واجب عند أبي حنيفة ومحمد والشافعي رحمهم الله، وقال أبو يوسف رحمه الله: لا يجب لنا أنه من الوجه، والوجه يجب غسله بالآية، ولأنا أجمعنا على أنه يجب غسله قبل نبات الشعر، فحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا تسقط، كالجبهة، لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب أيضًا بعده.

المسألة السادسة والعشرون: قال الشافعي رحمه الله: يجب إيصال الماء إلى ما تحت اللحية الخفيفة. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يجب. لنا أن قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ يوجب غسل الوجه، والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة إلى الذقن، ترك العمل به عند كثافة اللحية عملاً بقوله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج، فكانت الآية دالة على وجوب غسله.

المسألة السابعة والعشرون: هل يجب إمرار الماء على ما نزل من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منها إلى الأذنين عرضًا؟ للشافعي رحمه الله فيه قولان: أحدهما: أنه يجب. والثاني: أنه لا يجب. وهو قول مالك وأبي حنيفة والمزني. حجة الشافعي رحمه الله أنا توافقنا على أن في اللحية الكثيفة لا يجب إيصال الماء إلى منابت الشعور وهي الجلد، وإنما أسقطنا هذا التكليف لأنا أقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونه وجهًا، وإذا كان ظاهر اللحية يسمى وجهًا والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ لزم بحكم هذا الدليل إيصال الماء إلى ظاهر جميع اللحية.

المسألة الثامنة والعشرون: لو نبت للمرأة لحية يجب إيصال الماء إلى جلدة الوجه وإن كانت تلك اللحية كثيفة؛ وذلك لأن ظاهر الآية يدل على وجوب غسل الوجه، والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدأ الجبهة إلى منتهى الذقن، تركنا العمل به في حق الرجال دفعًا للحرج، ولحية المرأة نادرة فتبقى على الأصل.

واعلم أنه يجب إيصال الماء إلى ما تحت الشعر الكثيف في خمسة مواضع: العنفقة، والحاجبان، والشاربان، والعذاران، وأهداب العين؛ لأن قوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ يدل على وجوب غسل كل جلد الوجه، ترك العمل به في اللحية الكثيفة دفعًا للحرج، وهذه الشعور خفيفة فلا حرج في إيصال الماء إلى الجلدة، فوجب أن تبقى على الأصل.

المسألة التاسعة والعشرون: قال الشعبي: ما أقبل من الأذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه، وما أدبر منه فهو معدود من الرأس فيمسح. وعندنا الأذن ليست البتة من الوجه إذ الوجه

ما به المواجهة، والأذن ليست كذلك.

المسألة الثلاثون: قال الجمهور: غسل اليدين إلى المرفقين واجب معهما. وقال مالك وزفر رحمهما الله: لا يجب غسل المرفقين. وهذا الخلاف حاصل أيضًا في قوله ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾. حجة زفر أن كلمة ﴿إِلَى﴾ لانتهاء الغاية، وما يُجعل غاية للحكم يكون خارجًا عنه كما في قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فوجب أن لا يجب غسل المرفقين.

والجواب من وجهين: الأول: أن حد الشيء قد يكون منفصلاً عن المحدود بمقطع محسوس، وهاهنا يكون الحد خارجًا عن المحدود، وهو كقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن النهار منفصل عن الليل انفصالاً محسوسًا لأن انفصال النور عن الظلمة محسوس، وقد لا يكون كذلك كقولك: (بعتك هذا الثوب من هذا الطرف إلى ذلك الطرف)، فإن طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شك أن امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين، وإذا كان كذلك فليس إيجاب الغسل إلى جزء أَوْلى من إيجابه إلى جزء آخر، فوجب القول بإيجاب غسل كل المرفق.

الوجه الثاني من الجواب: سَلَّمنا أن المرفق لا يجب غسله، لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم، فإنه هو المكان الذي يُرتفق به، أي يُتكأ عليه، ولا نزاع في أن ما وراء طرف العظم لا يجب غسله، وهذا الجواب اختيار الزجاج، والله أعلم.

المسألة الحادية والثلاثون: الرجل إن كان أقطع، فإن كان أقطع مما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق؛ لأن قوله: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ يقتضي وجوب غسل اليدين إلى المرفقين، فإذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الآية، وأما إن كان أقطع مما فوق المرفقين لم يجب شيء؛ لأن محل هذا التكليف لم يبق أصلاً، وأما إذا كان أقطع من المرفق قال الشافعي رحمه الله: يجب إمساس الماء لطرف العظم؛ وذلك لأن غسل المرفق لما كان واجبًا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين، فإذا وجب إمساس الماء لملتقى العظمين وجب إمساس الماء لطرف العظم الثاني لا محالة.

المسألة الثانية والثلاثون: تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب، وقال أحمد: هو واجب. لنا أنه تعالى ذكَر الأيدي والأرجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى، وذلك يدل على أن الواجب هو غسل اليدين بأي صفة كان، والله أعلم.

المسألة الثالثة والثلاثون: السُّنة أن يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف إلى المرفق، فإن صب الماء على المرفق حتى سال الماء إلى الكف، فقال بعضهم: هذا لا يجوز لأنه تعالى قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ فجَعَل المرافق غاية الغسل، فجَعْله مبدأ الغسل خلاف الآية فوجب أن لا يجوز. وقال جمهور الفقهاء: إنه لا يُخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركًا للسنة.

المسألة الرابعة والثلاثون: لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل؛ لعموم قوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ كما أنه لو نبت على الكف أصبع زائدة، فإنه يجب غسلها بحكم هذه الآية.

المسألة الخامسة والثلاثون: قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ يقتضي تحديد الأمر لا تحديد المأمور به، يعني أن قوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ أمر بغسل اليدين إلى المرفقين، فإيجاب الغسل محدود بهذا الحد، فبقي الواجب هو هذا القدر فقط، أما نفس الغسل فغير محدود بهذا الحد؛ لأنه ثبت بالأخبار أن تطويل الغرة سنة مؤكدة.

المسألة السادسة والثلاثون: قال الشافعي رحمه الله: الواجب في مسح الرأس أقل شيء يسمى مسحًا للرأس. وقال مالك: يجب مسح الكل، وقال أبو حنيفة رحمه الله: الواجب مسح ربع الرأس.

حجة الشافعي أنه لو قال: (مسحت المنديل) فهذا لا يصدق إلا عند مسحه بالكلية، أما لو قال: (مسحت يدي بالمنديل) فهذا يكفي في صدقه مسح اليدين بجزء من أجزاء ذلك المنديل.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ يكفي في العمل به مسح اليد بجزء من أجزاء الرأس، ثم ذلك الجزء غير مقدر في الآية، فإن أوجبنا تقديره بمقدار معين لم يمكن تعيين ذلك المقدار إلا بدليل مغاير لهذه الآية، فيلزم صيرورة الآية مجملة، وهو خلاف الأصل، وإن قلنا: إنه يكفي فيه إيقاع المسح على أي جزء كان من أجزاء الرأس، كانت الآية مبينة مفيدة، ومعلوم أن حمل الآية على محمل تبقى الآية معه مفيدة أَوْلى من حملها على محمل تبقى الآية معه مجملة، فكان المصير إلى ما قلناه أَوْلى. وهذا استنباط حسن من الآية.

المسألة السابعة والثلاثون: لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة، وقال الأوزاعي والثوري وأحمد: يجوز. لنا أن الآية دالة على أنه يجب المسح على الرأس، ومسح العمامة ليس مسحًا للرأس واحتجبوا بما روي أنه عليه الصلاة والسلام مسح على العمامة.

جوابنا: لعله مسح قدر الفرض على الرأس، والبقية على العمامة.

المسألة الثامنة والثلاثون: **اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما**: فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبي وأبي جعفر محمد بن علي الباقر: أن الواجب فيهما المسح. وهو مذهب الإمامية من الشيعة. وقال جمهور الفقهاء والمفسرين: فرضهما الغسل، وقال داود الأصفهاني: يجب الجمع بينهما. وهو قول الناصر للحق من أئمة الزيدية. وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري: المكلف مخير بين المسح والغسل.

حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ فقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجر، وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب. فنقول: **أما القراءة بالجر فهي** تقتضي كون الأرجل معطوفة على

الرؤوس، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: هذا كسر على الجوار، كما في قوله: (جحر ضب خربٍ)، وقوله:

كَبِيرُ أُنَاسٍ فِي بِجَادٍ مُزَمَّلِ(١)

قلنا: هذا باطل من وجوه: الأول: أن الكسر على الجوار معدود في اللَّحن الذي قد يُتحمل لأجل الضرورة في الشعر، وكلام الله يجب تنزيهه عنه. وثانيهما: أن الكسر إنما يصار إليه حيث يحصل الأمن من الالتباس كما في قوله: (جحر ضب خربٍ) فإن من المعلوم بالضرورة أن الخرب لا يكون نعتًا للضب بل للجحر، وفي هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل. وثالثها: أن الكسر بالجوار إنما يكون بدون حرف العطف، وأما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب. **وأما القراءة بالنصب فقالوا أيضًا:** إنها توجب المسح، وذلك لأن قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ فرؤوسكم في النصب، ولكنها مجرورة بالباء، فإذا عطفت الأرجل على الرؤوس جاز في الأرجل النصب عطفًا على محل الرؤوس، والجر عطفًا على الظاهر، وهذا مذهب مشهور للنحاة.

إذا ثبت هذا فنقول: ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ هو قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ﴾ ويجوز أن يكون هو قوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ﴾ لكن العاملان إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أَوْلى، فوجب أن يكون عامل النصب في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ هو قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ﴾ فثبت أن قراءة (وَأَرْجُلَكُمْ) بنصب اللام توجب المسح أيضًا. فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح، ثم قالوا: ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار؛ لأنها بأسرها من باب الآحاد، ونَسْخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز.

واعلم أنه لا يمكن الجواب عن هذا إلا من وجهين: الأول: أن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل، والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه، وعلى هذا الوجه يجب القطع بأن غسل الرجل يقوم مقام مسحها. **والثاني:** أن فرض الرجلين محدود إلى الكعبين، والتحديد إنما جاء في الغسل لا في المسح. والقوم أجابوا عنه بوجهين: الأول: أن الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم، وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين. والثاني: أنهم سَلَّموا أن الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق، إلا أنهم التزموا أنه يجب أن يمسح ظهور القدمين إلى هذين الموضعين، وحينئذٍ لا يبقى هذا السؤال.

(١) هذا عجز بيت للشاعر ابن نباتة المصري وقد تقدمت ترجمته، وهو هكذا:

ويأبى جلوسي من مراتبه إلى كبير أناسٍ في بجادٍ مزمَّل

المسألة التاسعة والثلاثون: مذهب جمهور الفقهاء أن الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق. وقالت الإمامية وكل من ذهب إلى وجوب المسح: إن الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم، وهو قول محمد بن الحسن رحمه الله. وكان الأصمعي يختار هذا القول ويقول: الطرفان الناتئان يسميان المنجمين. هكذا رواه القفال في تفسيره.

حجة الجمهور وجوه: الأول: أنه لو كان الكعب ما ذكره الإمامية لكان الحاصل في كل رجل كعبًا واحدًا، فكان ينبغي أن يقال: وأرجلكم إلى الكعاب، كما أنه لما كان الحاصل في كل يد مرفقًا واحدًا لا جرم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾. والثاني: أن العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه إلا المشرحون، والعظمان الناتئان في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل أحد، ومناط التكاليف العامة يجب أن يكون أمرًا ظاهرًا، لا أمرًا خفيًّا. الثالث: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أَلْصِقوا الكَعْبَ بِالْكِعَابِ**»[1] ولا شك أن المراد ما ذكرناه. الرابع: أن الكعب مأخوذ من الشرف والارتفاع، ومنه (جارية كاعب) إذا نتأ ثدياها، ومنه الكعب لكل ما له ارتفاع.

حجة الإمامية: أن اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في أرجل جميع الحيوانات، فوجب أن يكون في حق الإنسان كذلك، وأيضًا: المفصل يسمى كعبًا، ومنه كعوب الرمح لمفاصله، وفي وسط القدم مفصل، فوجب أن يكون الكعب هو هو.

والجواب: أن مناط التكاليف الظاهرة يجب أن يكون شيئًا ظاهرًا، والذي ذكرناه أظهر، فوجب أن يكون الكعب هو هو.

المسألة الأربعون: أثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين. وأطبقت الشيعة والخوارج على إنكاره. واحتجوا بأن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ يقتضي إما غسل الرجلين أو مسحهما، والمسح على الخفين ليس مسحًا للرجلين ولا غسلاً لهما، فوجب أن لا يجوز بحكم نص هذه الآية، ثم قالوا: إن القائلين بجواز المسح على الخفين إنما يعولون على الخبر، لكن الرجوع إلى القرآن أَوْلى من الرجوع إلى هذا الخبر، ويدل عليه وجوه: الأول: أن نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز، والثاني: أن هذه الآية في سورة المائدة، وأجمع المفسرون على أن هذه السورة لا منسوخ فيها ألبتة إلا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٢] فإن بعضهم قال: هذه الآية منسوخة، وإذا كان كذلك امتنع

(١) صحيح: وأخرجه البخاري في (صحيحه) معلقًا (١/ ٢٥٤)، قال، وقال النعمان بن بشير: رأيت الرجل منا يلزق كعبه بكعب صاحبه. وجاء هنا بصيغة الجزم، والبيهقي في (سننه الكبرى) (١/ ٧٦)، حديث رقم (٣٦٢)، وابن حبان في (صحيحه) (٥/ ٥٤٩)، حديث رقم (٢١٧٦)، وابن خزيمة في (صحيحه) (١/ ٨٢)، حديث رقم (١٦٠)، جميعًا من طريق زكريا عن حسين بن الحارث أبي القاسم أنه سمع النعمان بن بشير... فذكره.

القول بأن وجوب غسل الرجلين منسوخ . والثالث : أن خبر المسح على الخفين بتقدير أنه كان متقدمًا على نزول الآية ، كان خبر الواحد منسوخًا بالقرآن ، ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخًا للقرآن . ولا شك أن الأول أَوْلى لوجوه : الأول : أن ترجيح القرآن المتواتر على خبر الواحد أَوْلى من العكس . وثانيها : أن العمل بالآية أقرب إلى الاحتياط . وثالثها : أنه قد روي عنه ﷺ أنه قال : «إِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّه ، فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ ، وَإِلاَّ فَرُدُّوهُ»[1] وذلك يقتضي تقديم القرآن على الخبر . ورابعها : أن قصة معاذ تقتضي تقديم القرآن على الخبر .

الوجه الرابع : في بيان ضعف هذا الخبر : أن العلماء اختلفوا فيه : فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : لأَنْ تُقْطَعَ قَدَمَايَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَمْسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : لأَنْ أَمْسَحَ عَلَى جِلْدِ حِمَارٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَمْسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ . وأما مالك فإحدى الروايتين عنه أنه أنكر جواز المسح على الخفين ، ولا نزاع أنه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة ، فلولا أنه عرف فيه ضعفًا وإلا لما قال ذلك ، والرواية الثانية عن مالك أنه ما أباح المسح على الخفين للمقيم ، وأباحه للمسافر مهما شاء من غير تقدير فيه .

وأما الشافعي وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء فإنهم جوزوه للمسافر ثلاثة أيام بلياليها من وقت الحدث بعد اللبس . وقال الحسن البصري : ابتداؤه من وقت لبس الخفين . وقال الأوزاعي وأحمد : يعتبر وقت المسح بعد الحدث . **قالوا :** فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على أن الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة ، وإذا كان كذلك وجب القول بأن هذه الأقوال لما تعارضت تساقطت ، وعند ذلك يجب الرجوع إلى ظاهر كتاب الله تعالى .

الخامس : أن الحاجة إلى معرفة جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين ، فلو كان ذلك مشروعًا لعرفه الكل ، ولبلغ مبلغ التواتر ، ولما لم يكن الأمر كذلك ظهر ضعفه .

فهذا جملة كلام من أنكر المسح على الخفين .

وأما الفقهاء فقالوا: ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباقين إنكار ، فكان ذلك إجماعًا من الصحابة ، فهذا أقوى ما يقال فيه . وقال الحسن البصري : حدّثني سبعون من أصحاب الرسول ﷺ أنه مسح على الخفين ، وأما إنكار ابن عباس رضي الله عنهما فروي أن عكرمة روى ذلك عنه ، فلما سئل ابن عباس عنه فقال : كذب عليَّ . وقال عطاء : كان ابن عمر يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم ، وأما عائشة رضي الله عنها فروي أن شريح بن هانئ قال : سألتها عن مسح الخفين فقالت : اذهب إلى عليٍّ فاسأله فإنه كان مع الرسول ﷺ في أسفاره . قال : فسألته فقال : امسح . وهذا يدل على أن عائشة تركت ذلك الإنكار .

---

(١) تقدم .

المسألة الحادية والأربعون: رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان، وبقي عليه غسل الوجه ومسح الرأس. فإن لم يكن معه من يوضئه أو ييممه يسقط عنه ذلك أيضًا؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ مشروط بالقدرة عليه لا محالة، فإذا فاتت القدرة سقط التكليف.

فهذا جملة ما يتعلق من المسائل بآية الوضوء.

قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ قال الزجاج: معناه فتطهروا، إلا أن التاء تدغم في الطاء لأنهما من مكان واحد، فإذا أدغمت التاء في الطاء سكن أول الكلمة فزيد فيها ألف الوصل ليبتدأ بها، فقيل: اطهروا.

واعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى، وهي الغسل من الجنابة.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لحصول الجنابة سببان: الأول: نزول المني، قال عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ**»(١) والثاني: التقاء الختانين، وقال زيد بن ثابت ومعاذ وأبو سعيد الخدري: لا يجب الغسل إلا عند نزول الماء. لنا قوله عليه الصلاة والسلام: «**إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ**»(٢).

واعلم أن ختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة، وأما ختان المرأة فاعلم أن

---

(١) هذا الحديث جاء من رواية أبي أيوب الأنصاري وقد أخرجه.

صحيح: أخرجه النسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (الذي يحتلم ولا يرى الماء) (١/ ١٢٤)، حديث رقم (١٩٩) من طريق سفيان... به، وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (الماء من الماء) (١/ ١٩٩)، حديث رقم (٦٠٧) من طريق سفيان... به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٤١٦)، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (الماء من الماء) (١/ ١٩٣)، حديث رقم (٧٥٩)، جميعًا من طريق عبد الرحمن بن سعاد عن أبي أيوب الأنصاري... به، وجاء أيضًا من رواية سهل بن سعد الساعدي، أخرجه الترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (ما جاء أن الماء من الماء) (١/ ١٨٤)، حديث رقم (١١١) من طريق عمر... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (في وجوب الغسل إذا التقى الختانان) (١/ ٢٠٠)، حديث رقم (٦٠٩) من طريق يونس... به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ١١٥) من طريق يونس... به، وفي (٥/ ١١٦) من طريق ابن جريج... به، وابن خزيمة في (صحيحه)، حديث رقم (٢٢٥)، والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب: (الماء من الماء) (١/ ١٩٣)، حديث رقم (٧٥٩)، جميعًا من طريق الزهري عن سهل بن سعد الساعدي... به.

(٢) **إسناده حسن**: أخرجه ابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (ما جاء في وجوب الغسل) (١/ ٢٠٠)، حديث رقم (٦١١)، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٧٨)، حديث رقم (٦٦٧٠) من طريق حجاج عن عمرو بن شعيب... به، وأبو يوسف في (الآثار) (١/ ١٢)، حديث رقم (٥٦) من طريق محمد بن عبيد الله العرزمي عن أبيه عن جده... به، والطبراني في (الأوسط) (٤/ ٣٨٠)، حديث رقم (٤٤٨٩) من طريق عبد الله بن بزيع عن أبي حنيفة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده... به.

شفريها محيطان بثلاثة أشياء: ثقبة في أسفل الفرج وهو مدخل الذكَر ومخرج الحيض والولد، وثقبة أخرى فوق هذه مثل إحليل الذكَر وهي مخرج البول لا غير، والثالث: فوق ثقبة البول موضع ختانها، وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك، وقَطْع هذه الجلدة هو ختانها، فإذا غابت الحشفة حاذى ختانها ختانه.

المسألة الثانية: قوله: ﴿فَاطَّهَّرُواْ﴾ أَمْر على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصًا بعضو معين دون عضو، فكان ذلك أمرًا بتحصيل الطهارة في كل البدن على الإطلاق، ولأن الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الأعضاء، لا جرم ذكَر الله تعالى تلك الأعضاء على التعيين، فهاهنا لما لم يذكر شيئًا من الأعضاء على التعيين عُلم أن هذا الأمر أمر بطهارة كل البدن.

واعلم أن هذا التطهير هو الاغتسال، كما قال في موضع آخر: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾ [النساء: ٤٣].

المسألة الثالثة: الدلك غير واجب في الغسل، وقال مالك رحمه الله: واجب. لنا أن قوله: ﴿فَاطَّهَّرُواْ﴾ أَمْر بتطهير البدن، وتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك؛ بدليل أن النبي ﷺ لما سئل عن الاغتسال من الجناية قال: «أَمَّا أَنَا فَأَحْثِي عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ خَفِيفَاتٍ مِنَ الْمَاءِ، فَإِذَا أَنَا قَدْ طَهُرْتُ»[(١)] أثبت حصول الطهارة بدون الدلك، فدل على أن التطهير لا يتوقف على الدلك.

المسألة الربعة: لا يجوز للجنب مس المصحف. وقال داود: يجوز. لنا قوله: ﴿فَاطَّهَّرُواْ﴾ فدل على أنه ليس بطاهر، وإلا لكان ذلك أمرًا بتطهير الطاهر وإنه غير جائز، وإذا لم يكن طاهرًا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩].

المسألة الخامسة: لا يجب تقديم الوضوء على الغسل، وقال أبو ثور وداود: يجب. لنا أن قوله: ﴿فَاطَّهَّرُواْ﴾ أمر بالتطهير، والتطهير حاصل بمجرد الاغتسال، ولا يتوقف على الوضوء؛ بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: «أَمَّا أَنَا فَأَحْثِي عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ، فَإِذَا أَنَا قَدْ طَهُرْتُ».

المسألة السادسة: قال الشافعي رحمه الله: المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الغسل. وقال أبو حنيفة رحمه الله: هما واجبان. حجة الشافعي قوله عليه الصلاة والسلام: «أَمَّا أَنَا فَأَحْثِي عَلَى رَأْسِي ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ، فَإِذَا أَنَا قَدْ طَهُرْتُ»[(٢)].

وحجة أبي حنيفة الآية والخبر: أما الآية فقوله تعالى: ﴿فَاطَّهَّرُواْ﴾ وهذا أمر بأن يطهروا أنفسهم، وتطهير النفس لا يحصل إلا بتطهير جميع أجزاء النفس، ترك العمل به في الأجزاء

---

(١) أورده ابن حجر في (تلخيص الحبير) (١/ ٥٩)، حديث رقم (٦١)، وقال: أحمد من حديث جبير بن مطعم دون قوله: «فإذا أنا قد طهرت» وهو في المتفق عليه باختصار عن هذا، وقوله: «فإذا أنا قد طهرت» لا أصل له من حديث صحيح ولا ضعيف، نعم وقع هذا في حديث أم سلمة في سؤالها للنبي ﷺ عن نفض الرأس لغسل الجنابة فقال لها: «إنما يكفيكِ أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليكِ الماء، فإذا أنت قد طهرتِ» وأصله في صحيح مسلم.

(٢) انظر سابقه.

الباطنة التي يتعذر تطهيرها، وداخل الفم والأنف يمكن تطهيرهما، فوجب بقاؤهما تحت النص. وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام: «بُلُّوا الشَّعَرَ وَأَنْقُوا الْبَشَرَةَ، فَإِنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةً»(١) فقوله: «بُلُّوا الشَّعَرَ» يدخل فيه الأنف لأن في داخله شعرًا، وقوله: «وَأَنْقُوا الْبَشَرَةَ» يدخل فيه جلدة داخل الفم.

المسألة الرابعة: شعر الرأس إن كان مفتولاً لا مشدودًا بعضه ببعض، نُظر، فإن كان ذلك يمنع من وصول الماء إلى جلدة الرأس وجب نقضه، وقال مالك لا يجب. وإن كان لا يمنع لم يجب، وقال النخعي: يجب. لنا أن قوله: ﴿فَاطَّهَّرُوا﴾ عبارة عن إيصال الماء إلى جميع أجزاء البدن، فإن كان شد بعض الشعور بالبعض مانعًا منه، وجب إزالة ذلك الشد ليزول ذلك المانع، فإن لم يكن مانعًا منه لم يجب إزالته؛ لأن ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة إليه.

المسألة الثامنة: قال الأكثرون: لا ترتيب في الغسل. وقال إسحاق: تجب البداءة بأعلى البدن لنا أن قوله: ﴿فَاطَّهَّرُوا﴾ أَمْر بالتطهير المطلق، وذلك حاصل بإيصال الماء إلى كل البدن، فإذا حصل التطهير وجب أن يكون كافيًا في الخروج عن العهدة.

قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: يجوز للمريض أن يتيمم لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ ولا يجوز أن يقال: إنه شرط فيه عدم الماء، لأن عدم الماء يبيح التيمم، فلا معنى لضمه إلى المرض، وإنما يرجع قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ إلى المسافر.

المسألة الثانية: المرض على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يخاف الضرر والتلف، فهاهنا يجوز التيمم بالاتفاق. الثاني: أن لا يخاف الضرر ولا التلف، فهاهنا قال الشافعي: لا يجوز التيمم، وقال مالك وداود يجوز، وحجتهما أن قوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ﴾ يتناول جميع أنواع المرض. الثالث: أن يخاف الزيادة في العلة وبطء المرض، فهاهنا يجوز له التيمم على أصح قولي الشافعي رحمه الله. وبه قال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله، والدليل عليه عموم قوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ﴾. الرابع: أن يخاف بقاء شين على شيء من أعضائه، قال في (الجديد): لا يتيمم. وقال في (القديم): يتيمم وهو الأصح لأنه هو المطابق للآية.

المسألة الثالثة: إن كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلاً في بعض جسده دون

---

(١) **ضعيف**: أخرجه أبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (في الغسل من الجنابة) (١/ ١٢٧)، حديث رقم (٢٤٨)، والترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (الغسل من الجنابة) (١/ ١٧٨)، حديث رقم (١٠٦)، وقال: حديث الحارث بن وجيه حديث غريب لا نعرفه إلا من حديثه وهو شيخ ليس بذاك، وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (تحت كل شعرة جنابة) (١/ ١٩٦)، حديث رقم (٥٩٧)، والبيهقي في (السنن الكبرى) (١/ ١٧٥)، وفي إسناده الحارث بن وجيه قال الحافظ في التقريب: ضعيف.

بعض، فقال الشافعي رحمه الله: إنه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم. وقال أبو حنيفة رحمه الله: إن كان أكثر البدن صحيحًا غسل الصحيح دون التيمم، وإن كان أكثره جريحًا يكفيه التيمم.

حجة الشافعي رحمه الله الأخذ بالاحتياط، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الله تعالى جعل المرض أحد أسباب جواز التيمم، والمرض إذا كان حالاً في بعض أعضائه فهو مريض فكان داخلًا تحت الآية.

المسألة الرابعة: لو ألصق على موضع التيمم لصوقًا يمنع وصول الماء إلى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف، قال الشافعي رحمه الله: يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب إليه. وقال الأكثرون: لا يجب.

حجة الشافعي رعاية الاحتياط، وحجة الجمهور أن مدار الأمر في التيمم على التخفيف وإزالة الحرج على ما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] فإيجاب نزعا للصوق حرج، فوجب أن لا يجب.

المسألة الخامسة: يجوز التيمم في السفر القصير، وقال بعض المتأخرين من أصحابنا: لا يجوز. لنا أن قوله تعالى: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ مطلق وليس فيه تفصيل أن السفر هل هو طويل أو قصير، ولقائل أن يقول: إنا إذا قلنا: السفر الطويل والقصير سببان للرخصة لكون لفظ السفر مطلقًا، وجب أن نقول: المرض الخفيف والشديد سببان للرخصة لكون لفظ المرض مطلقًا، ويدل أيضًا على أن السفر القصير يبيح التيمم ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه انصرف من قومه فبلغ موضعًا مشرفًا على المدينة، فدخل وقت العصر، فطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم، فقال له مولاه: أتتيمم وها هي تنظر إليك جدران المدينة! فقال: أو أعيش حتى أبلغها؟! وتيمم وصلّى، ودخل المدينة والشمس حية بيضاء، وما أعاد الصلاة.

المسألة السادسة: المسافر إذا كان معه ماء ويخاف العطش جاز له أن يتيمم؛ لقوله تعالى في آخر الآية: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ ولأن فرض الوضوء سقط عنه إذا أضر بماله، بدليل أنه إذا لم يجد الماء إلا بثمن كثير، لم يجب عليه الوضوء، فإذا أضر بنفسه كان أَوْلى.

المسألة السابعة: إذا كان معه ماء وكان حيوان آخر عطشانًا مشرفًا على الهلاك، يجوز له التيمم؛ لأن ذلك الماء واجب الصرف إلى ذلك الحيوان؛ لأن حق الحيوان مقدم على الصلاة، ألا ترى أنه يجوز له قطع الصلاة عند إشراف صبي أو أعمى على غرق أو حرق؟ فإذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدوم، فدخل حينئذٍ تحت قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾.

المسألة الثامنة: إذ لم يكن معه ماء ولكن كان مع غيره ماء، ولا يمكنه أن يشتري إلا بالغبن الفاحش، جاز التيمم له؛ لأن قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] رفع عنه تحمل

الغبن الفاحش، وحينئذٍ يكون كالفاقد للماء فيدخل تحت قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ وكذا القول إذا كان يباع الماء بثمن المِثل، لكنه لا يجد ذلك الثمن، أو كان معه الثمن لكنه يحتاج إليه حاجة ضرورية، فأما إذا كان واجدًا لثمن المِثل ولم يكن به إليه حاجة ضرورية فهنا يجب شراء الماء.

المسألة التاسعة: إذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم؟ قال أصحابنا: يجوز له التيمم ولا يجب عليه قَبول ذلك الماء؛ لأن المنة في قَبول الهبة شاقة. وأنا أتعجب منهم فإنهم لما جعلوا هذا القدر من الحرج سببًا لجواز التيمم فلمَ لم يجدوا خوف زيادة الألم في المرض سببًا لجواز التيمم؟!

المسألة العاشرة: إذا أعير منه الدلو والرشاء، فهاهنا الأكثرون قالوا: لا يجوز له التيمم؛ لأن المنة في هذه الإعارة قليلة، وكان هذا الإنسان واجدًا للماء من غير حرج فلم يجز له التيمم؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ دليل على أنه يشترط لجواز التيمم عدم وجدان الماء.

المسألة الحادية عشرة: قوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ كناية عن قضاء الحاجة، وأكثر العلماء ألحقوا به كل ما يخرج من السبيلين، سواء كان معتادًا أو نادرًا لدلالة الأحاديث عليه.

المسألة الثانية عشرة: قال الشافعي رحمه الله: الاستنجاء واجب إما بالماء وإما بالأحجار. وقال أبو حنيفة رحمه الله: غير واجب.

حجة الشافعي قوله: «**فليستنج بثلاثة أحجار**»، وحجة أبي حنيفة أنه تعالى قال: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ أوجب عند المجيء من الغائط الوضوء أو التيمم، ولم يوجب غسل موضع الحد، وذلك يدل على أنه غير واحب.

المسألة الثالثة عشرة: لمس المرأة ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله، ولا ينقض عند أبي حنيفة رحمه الله.

المسألة الرابعة عشرة: ظاهر قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ يدل على انتقاض وضوء اللامس، أما انتقاض وضوء الملموس فغير مأخوذ من الآية، بل إنما أخذ من الخبر، أو من القياس الجلي.

قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ **وفيه مسائل**، وهي محصورة في نوعين: أحدهما: الكلام في أن الماء المطهر ما هو؟ **والثاني**: الكلام في أن التيمم كيف هو؟

أما النوع الأول ففيه مسائل:

المسألة الأولى: الوضوء بالماء المسخن جائز ولا يُكره، وقال مجاهد: يُكره. لنا وجهان: الأول: قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ والغسل عبارة عن إمرار الماء على العضو وقد أتى به، فيخرج عن العهدة. الثاني: أنه قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ عَلَّق جواز التيمم بفقدان الماء، وهاهنا لم يحصل فقدان الماء، فوجب أن لا يجوز التيمم.

المسألة الثانية: قال أصحابنا: الماء إذا قُصد تشميسه في الإناء كُره الوضوء به. وقال أبو

حنيفة وأحمد رحمهما الله: لا يُكره. حجة أصحابنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «مَنِ اغْتَسَلَ بِمَاءٍ مُشَمَّسٍ فَأَصَابَهُ وَضحٌ فَلا يَلُومَنَّ إِلاَّ نَفْسَهُ» [١] ومن أصحابنا من قال: لا يُكره ذلك من جهة الشرع، بل من جهة الطب. وحجة أبي حنيفة رحمه الله أنه أمر بالغسل في قوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ وهذا غسل فيكون كافيًا، الثاني أنه واجد للماء فلم يجز له التيمم.

المسألة الثالثة: لا يُكره الوضوء بما فضل عن وضوء المشرك، وكذا لا يُكره الوضوء بالماء الذي يكون في أواني المشركين. وقال أحمد وإسحاق: لا يجوز. لنا أنه أمر بالغسل وقد أتى به، ولأنه واجد للماء فلا يتيمم. وروى أنه عليه الصلاة والسلام تَوَضَّأَ مِنْ مَزَادَةِ مُشْرِكَةٍ [٢]، وَتَوَضَّأَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ مَاءٍ فِي جَرَّةِ نَصْرَانِيَّةٍ [٣].

المسألة الرابعة: يجوز الوضوء بماء البحر. وقال عبد الله بن عمرو بن العاص: لا يجوز.

لنا أنه أمر بالغسل وقد أتى به، ولأن شرط جواز التيمم عدم الماء، ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رحمه الله: لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يجوز ذلك في السفر. حجة الشافعي قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ أوجب الشارع عند عدم الماء التيمم، وعند الخصم يجوز له الترك للتيمم بل يجب، وذلك بأن يتوضأ بنبيذ التمر، فكان ذلك على خلاف الآية. فإن تمسكوا بقصة الجن قلنا: قيل: إن ذلك كان ماء نُبذت فيه تميرات لإزالة الملوحة، وأيضًا: فقصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة آخر ما نزل من

(١) أورده ابن الملقن في (خلاصة البدر المنير) (١/ ٩)، حديث رقم (٦)، وقال: غريب جدًا وليس في الكتب المشهورة، وهو في مشيخة قاضي المرستان بسند منقطع واهٍ، قال الحافظ أبو جعفر: إذنه لا يصح في الماء المشمس، حديث مسند إنما يروى فيه شيء عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قلت: أثر عمر هذا رواه الشافعي في الأم عن إبراهيم بن أبي يحيى صدقة بن عبد الله عن أبي الزبير عن جابر عن عمر، وإبراهيم هذا ضَعَّفه الجم الغفير، ووثقه الشافعي وابن جريج وحمدان بن محمد الأصفهاني وابن عقدة الحافظ، وقال ابن عدي: لم أجد له حديثًا.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن النبي ﷺ توضأ هو وأصحابه من مزادتين لمشركة في واقعة، وهو في الصحيحين.
متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (التيمم)، باب: (الصعيد الطيب) (١/ ١٣٠)، حديث رقم (٣٣٧)، قال: حدثنا مسدد قال: حدثني يحيى بن سعيد قال: حدثنا عوف... به، وفي كتاب (المناقب)، باب: (علامات النبوة في الإسلام) (٣/ ١٣٠٨)، حديث رقم (٣٣٧٨)، قال: حدثنا أبو الوليد سليم بن زرير سمعت أبا رجاء قال حدثنا عمران... به، ومسلم في كتاب (المساجد)، باب: (قضاء الصلاة الفائتة) (١/ ٤٧٤ - ٤٧٦/ ٦٨٢). وقال: وحدثني أحمد بن سعيد بن صخر الدارمي، حدثنا عبيد الله بن عبد المجيد، حدثنا سليم بن زرير العطاردي قال: سمعت أبا رجاء العطاردي عن عمران بن حصين قال... به، وقال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، أخبرنا النضر بن شميل حدثنا عوف بن أبي جميلة الأعرابي عن أبي رجاء العطاردي عن عمران بن الحصين قال... فذكره.

(٣) أخرجه البيهقي في (سننه الكبرى) (١/ ٣٢)، حديث رقم (١٢٧) من طريق سفيان عن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر... به، وأورده ابن حجر في (الفتح) (١/ ٢٩٩)، وقال: ولم يسمعه ابن عيينة من زيد بن أسلم.

القرآن، فجَعْل هذا ناسخًا لذلك أَوْلى.

المسألة السادسة: ذهب الأوزاعي والأصم إلى أنه يجوز الوضوء والغسل بجميع المائعات الطاهرة. وقال الأكثرون: لا يجوز. لنا أن عند عدم الماء أوجب الله التيمم، وتجويز الوضوء بسائر المائعات يُبطل ذلك. احتجوا بأن قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ أمر بمطلق الغسل، وإمرار المائع على العضو يسمى غسلاً، كقول الشاعر:

فَيَا حُسْنَهَا إِذْ يَغْسِلُ الدَّمْعُ كُحْلَهَا(١)

وإذا كان الغسل اسمًا للقدر المشترك بين ما يحصل بالماء وبين ما يحصل بسائر المائعات، كان قوله: ﴿فَٱغْسِلُوا۟﴾ إذنًا في الوضوء بكل المائعات.

قلنا: هذا مطلق، والدليل الذي ذكرناه مقيد، وحَمْل المطلق على المقيد هو الواجب.

المسألة السابعة: قال الشافعي رحمه الله: الماء المتغير بالزعفران تغيرًا فاحشًا لا يجوز الوضوء به. وقال أبو حنيفة رحمه يجوز. حجة الشافعي أن مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الإطلاق، فواجده غير واجد للماء، فوجب أن يجب عليه التيمم. وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن واجده واجد للماء لأن الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة، فكان أصل الماء موجودًا لا محالة، فواجده يكون واجدًا للماء، فوجب أن لا يجوز التيمم لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ علق جواز التيمم بعدم الماء.

المسألة الثامنة: الماء الذي تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور، بدليل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ علق جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماءو المتعفن ماء، فوجب أن لا يجوز التيمم عند وجوده.

المسألة التاسعة: قال مالك وداود: الماء المتسعمل في الوضوء يبقى طاهرًا طهورًا، وهو قول قديم للشافعي رحمه الله، والقول الجديد للشافعي أنه لم يبق طهورًا ولكنه طاهر، وهو قول محمد بن الحسن. وقال أبو حنيفة رحمه الله في أكثر الروايات: إنه نجس. حجة مالك أن جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء. وهو قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ وواجد الماء المستعمل واجد للماء، فوجب أن لا يجوز التيمم، وإذا لم يجز التيمم جاز له التوضوء؛ لأنه لا قائل بالفرق. وأيضًا: قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] والطهور هو الذي يتكرر منه هذا الفعل؛ كالضَّحوك والقَتول والأَكول والشَّروب، والتكرار إنما يحصل إذا كان

(١) هذا شطر البيت الأول لشاعر اللواح، والبيت هكذا:

فيا حسنها إذ يغسل الدمع كحلها وقد مسحته بالبنان المخضب

واللواح: هو سالم بن غسان بن راشد بن عبد الله بن علي اللواح الخروصي (٨٦٢ - ٩٢٠هـ/ ١٤٥٧ - ١٥١٤م)، وُلد في قرية ثقب، بالقرب من وادي بني خروص على سفح الجبل الأخضر. نشأ على يدي والده في قريته، وقرأ القرآن بقرية الهجار من وادي الخروص، ثم رحل في طلب العلم إلى نزوى وأخذ الفقه والأدب.

المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة أخرى.

المسألة العاشرة: قال مالك: الماء إذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير الماء بتلك النجاسة، بقي طاهرًا طهورًا، سواء كان قليلاً أو كثيرًا، وهو قول أكثر الصحابة والتابعين. وقال الشافعي رحمه الله: إن كان أقل من القلتين ينجس. وقال أبو حنيفة: إن كان أقل من عشرة في عشرة ينجس. حجة مالك أن الله جعل في هذه الآية عدم الماء شرطًا لجواز التيمم، وواجد هذا الماء الذي فيه النزاع واجد للماء، فوجب أن لا يجوز له التيمم، أقصى ما في الباب أن يقال: هذا المعنى موجود عند صيرورة الماء القليل متغيرًا، إلا أنا نقول: العام حجة في غير محل التخصيص، وأيضًا: قوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ أمر بمطلق الغسل، ترك العمل به في سائر المائعات وفي الماء القليل الذي تغير بالنجاسة، فيبقى حجة في الباقي. وقال مالك رحمه الله: ثم تأيد التمسك بهذه الآية بقوله عليه الصلاة والسلام: «خُلِقَ الْمَاءُ طَهُورًا، لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إلاَّ مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ أَوْ لَوْنَهُ»(١) ولا يعارض هذا بقوله عليه الصلاة والسلام: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا»(٢) لأن القرآن أَوْلى من خبر الواحد، والمنطوق أَوْلى من المفهوم.

المسألة الحادية عشرة: يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب. وقال أحمد وإسحاق: لا يجوز بفضل ماء المرأة إذا خلت به، وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب.

لنا قوله تعالى: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾ وواجد هذا الماء واجد للماء، فلم يجز له التيمم، وإذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لأنه لا قائل بالفرق.

المسألة الثانية عشرة: أسآر السباع طاهرة مطهرة، وكذا سؤر الحمار. وقال أبو حنيفة رحمه الله: نجسة. لنا أن واجد هذا السؤر واجد للماء، فلم يجز له التيمم، ولأن قوله: ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ يتناول جميع أنواع الماء على ما تقدم تقرير هذين الوجهين.

المسألة الثالثة عشرة: الماء إذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة، بقي طاهرًا طهورًا عند الشافعي رحمه الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس. لنا أنه واجد للماء فلم يجز له

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (ما جاء في بئر بضاعة) (١/ ١٨)، حديث رقم (٦٦) من طريق أبي أسامة... به، والترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (الماء لا يجنبه شيء) (١/ ٩٥)، حديث رقم (٦٦). وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن من طريق أبي أسامة... به، والنسائي في كتاب (المياه)، باب: (ذكر بئر بضاعة) (١/ ٢٧٢)، حديث رقم (٣٢٥)، جميعًا من طريق أبي أسامة... به، قلت: ولحديث: «الماء طهور...» الحديث، وليس فيه (خلق) ولم أجده بهذا اللفظ.

(٢) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (ما ينجس الماء) (١/ ١٧)، حديث رقم (٦٤)، والترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (٥٠) (١/ ٩٧)، حديث رقم (٦٧)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (مقدار الماء الذي لا ينجس) (١/ ١٧٢) حديث رقم (٥١٧) وأحمد في مسنده (٢/ ١٢) حديث رقم (٤٦٠٥) وفي (٢/ ٣٨) حديث رقم (٤٩٦١) والدارمي في كتاب (الطهارة)، باب (قدر الماء الذي لا يتنجس) (١/ ١٨٢/ ١٨٣)، حديث رقم (٧٣١)، جميعًا من طريق أبي إسحاق... به، وابن خزيمة في (صحيحه)، حديث رقم (٩٢) من طريق الوليد بن كثير... به، كلاهما عن محمد بن جعفر بن الزبير... به.

التيمم، ولأنه أمر بالغسل وقد أتى به، فخرج عن العهدة.

المسألة الرابعة عشرة: الماء الذي تفتتت الأوراق فيه، للناس فيه تفاصيل، لكن هذه الآية دالة على كونه طاهرًا مطهرًا ما لم يَزُل عنه اسم الماء المطلق، وبالجملة فهذه الآية دالة على أنه كلما بقي اسم الماء المطلق كان طاهرًا طهورًا.

النوع الثاني من المسائل المستخرجة من هذه الآية من مسائل التيمم:

المسألة الأولى: قال الشافعي وأبو حنيفة والأكثرون رحمهم الله: لا بدّ في التيمم من النية. وقال زفر رحمه الله: لا يجب. لنا قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ والتيمم عبارة عن القصد، فدل على أنه لا بدّ من النية.

المسألة الثانية: قال الشافعي وأبو حنيفة: يجب تيمم اليدين إلى المرفقين، وعن علي وابن عباس: إلى الرسغين. وعن مالك: إلى الكوعين. وعن الزهري: إلى الآباط.

لنا: اليد اسم لهذا العضو إلى الإبط فقوله: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ يقتضي المسح إلى الإبطين، تركنا العمل بهذا النص في العضدين لأنا نعلم أن التيمم بدل عن الوضوء. ومبناه على التخفيف بدليل أن الواجب تطهير أعضاء أربعة في الوضوء، وفي التيمم الواجب تطهير عضوين، وتأكد هذا المعنى بقوله تعالى في آية التيمم: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ فإذا كان العضدان غير معتبرين في الوضوء، فبأن لا يكونا معتبرين في التيمم أَوْلى، وإذا خرج العضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل، بقي اليدان إلى المرفقين فيه، فالحاصل أنه تعالى إنما ترك تقييد التيمم في اليدين بالمرفقين لأنه بدل عن الوضوء، فتقييده بهما في الوضوء يغني عن ذكر هذا التقييد في التيمم.

المسألة الثالثة: يجب استيعاب العضوين في التيمم. ونقل الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا يمم الأكثر جاز.

لنا: قوله: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين، وذلك لا يحصل إلا بالاستيعاب، ولقائل أن يقول: قد ذكرتم في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ أن الباء تفيد التبعيض فكذا هاهنا.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رحمه الله: إذا وضع يده على الأرض فما لم يعلق بيده شيء من الغبار لم يجزه. وهو قول أبي يوسف رحمه الله. وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله: يجزئه.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ وكلمة (منه) تدل على التمسح بشيء من ذلك التراب، كما أن من قال: (فلان يمسح من الدهن) أفاد هذا المعنى، وقد بالغنا في تقرير هذا في تفسير آية التيمم من سورة النساء، والله أعلم.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رحمه الله: لا يجوز التيمم إلا بالتراب الخالص. وهو قول أبي يوسف رحمه الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف المدقوق

والجص والنورة والزرنيخ .

لنا:ما روي أن ابن عباس قال: الصعيد هو التراب، وأيضًا: التيمم طهارة غير معقولة المعنى، فوجب الاقتصار فيه على مورد النص، والنص المفصل إنما ورد في التراب. قال عليه الصلاة والسلام: «التُّرَابُ طَهُورُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ حِجَجٍ» (١) وقال: «جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا، وَتُرَابُهَا طَهُورًا» (٢) والله أعلم.

المسألة السادسة: لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فأَمَرَّ يده عليه، أو لم يُمر: ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله أنه لا يكفي. وقال بعض المحققين: يكفي؛ لأنه لما وصل الغبار إلى أعضائه ثم أَمَرَّ الغبار على تلك الأعضاء فقد قصد إلى استعمال الصعيد الطيب في أعضائه فكان كافيًا.

المسألة السابعة: المذهب أنه إذا يممه غيره صح، وقيل: لا يصح؛ لأن قوله: ﴿ فَتَيَمَّمُوا﴾ أمر له بالفعل ولم يوجد.

المسألة الثامنة: قال الشافعي رحمه الله: لا يجوز التيمم إلا بعد دخول وقت الصلاة. وقال أبو حنيفة رحمه الله. يجوز.

لنا: قوله تعالى:﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ والقيام إلى الصلاة إنما يكون بعد دخول وقتها.

المسألة التاسعة:إذا ضرب رجله حتى ارتفع عنه غبار قال أبو حنيفة رحمه الله: يجوز له أن يتيمم. وقال أبو يوسف رحمه الله: لا يجوز. حجة أبي يوسف قوله تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ والغبار المنفصل عن التراب لا يقال إنه صعيد طيب، فوجب أن لا يجزى.

المسألة العاشرة: لا يجوز التيمم بتراب نجس؛ لقوله تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ والنجس لا يكون طيبًا.

المسألة الحادية عشرة: قال الشافعي رحمه الله: المسافر إذا لم يجد الماء بقربه لم يجز له التيمم إلا بعد الطلب عن اليمين واليسار، وإن كان هناك وادٍ هبط إليه، وإن كان جبل صعده. وقال أبو حنيفة رحمه الله: إذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه.

لنا: قوله تعالى:﴿ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ جعل عدم وجدان الماء شرطًا لجواز التيمم، وعدم

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (الجنب يتيمم) (١/ ١٧٥)، حديث رقم (٣٣٣) من طريق حماد عن أيوب . . . به، وفيه قصة، والترمذي في كتاب (الطهارة)، باب: (ما جاء في التيمم للجنب) (١/ ٢١١)، حديث رقم (١٢٤) من طريق خالد الحذاء عن أبي قلابة عن عمرو بن بجدان عن أبي ذر . . . به، وقال: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في (سننه) (١/ ١٧١)، حديث رقم (٣٢٢) من طريق أيوب عن أبي قلابة . . . به، وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٥٥)، حديث رقم (٢١٤٠٨) من طريق سفيان عن أيوب السختياني وخالد الحذاء عن أبي قلابة . . . به.

(٢) تقدم.

الوجدان مشروط بتقديم الطلب، فدل هذا على أنه لا بدّ من تقديم الطلب.

المسألة الثانية عشرة: لا يصح الطلب إلاّ بعد دخول وقت الصلاة، فإن طلب قبله يلزمه الطلب ثانيًا بعد دخول الوقت، إلاّ أن يحصل عنده يقين أن الأمر بقي كما كان ولم يتغير.

لنا: قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ فقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ عبارة عن دخول الوقت، فوجب أن يكون قوله ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ﴾ عبارة عن عدم الوجدان بعد دخول الوقت، وعدم الوجدان بعد دخول الوقت مشروط بحصول الطلب بعد دخول الوقت، فعَلِمنا أنه لا بدّ من الطلب بعد دخول الوقت.

المسألة الثالثة عشرة: لا خلاف في جواز التيمم بدلاً عن الوضوء. وأما التيمم بدلاً عن الغسل في حق الجنب فعن علي وابن عباس جوازه، وهو قول أكثر الفقهاء. وعن عمر وابن مسعود أنه لا يجوز.

لنا: أن قوله: إما أن يكون مختصًا بالجماع أو يدخل فيه الجماع، فوجب جواز التيمم بدلاً عن الغسل لقوله: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.

المسألة الرابعة عشرة: قال الشافعي رحمه الله: لا يجمع بالتيمم بين فرضين وإن لم يُحْدث كما في الوضوء. وقال أحمد: يجمع بين الفوائت، ولا يجمع بين صلاتي وقتين.

حجة الشافعي: قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ إلى قوله ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾.

وجه الاستدلال به أن ظاهره يقتضي الأمر بكل وضوء عند كل صلاة إن وجد الماء، وبالتيمم إن فقد الماء، ترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله ﷺ، فيبقى في التيمم على مقتضى ظاهر الآية.

المسألة الخامسة عشرة: قال الشافعي رحمه الله: إذا لم يجد الماء في أول الوقت ويتوقع وجدانه في آخر الوقت، جاز له التيمم في أول الوقت. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: بل يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت.

حجة الشافعي: قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ وقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ ليس المراد منه القيام إلى الصلاة، بل المراد دخول وقت الصلاة. وهذا يدل على أن عند دخول الوقت إذا لم يجد الماء جاز له التيمم.

المسألة السادسة عشرة: إذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة، بطل تيممه. وقال أبو موسى الأشعري والشعبي: لا يبطل.

لنا قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ شرط عدم وجدان الماء بجواز الشروع في الصلاة بالتيمم، ومن وجد الماء بعد التيمم وقبل

الشروع في الصلاة، فقد فاته هذا الشرط، فوجب أن لا يجوز له الشروع في الصلاة بذلك التيمم.

المسألة السابعة عشرة: لو فرغ من الصلاة ثم وجد الماء، لا يلزمه إعادة الصلاة. قال طاوس: يلزمه.

لنا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾ جوّز له الشروع في الصلاة بالتيمم عند عدم وجدان الماء، وقد حصل ذلك، فوجب أن يكون سببًا لخروجه عن عهدة التكليف؛ لأن الإتيان بالمأمور به سبب للإجزاء.

المسألة الثامنة عشرة: لو وجد الماء في أثناء الصلاة لا يلزمه الخروج منها، وبه قال مالك وأحمد، خلافًا لأبي حنيفة والثوري، وهو اختيار المُزَني وابن شُريح.

لنا: أن عدم وجدان الماء يقتضي جواز الشروع في الصلاة بحكم التيمم على ما دلّت الآية عليه، فقد انعقدت عليه صلاته صحيحة، فإذا وجد الماء في أثناء الصلاة فنقول: ما لم يبطل صلاته لا يصير قادرًا على استعمال الماء، وما لم يَصِر قادرًا على استعمال الماء لا تبطل صلاته، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر، فيكون دَوْرًا وهو باطل. والله أعلم.

المسألة التاسعة عشرة: لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلّى ثم عَلِم وجود الماء، لزمه الإعادة على أحد قولي الشافعي رحمه الله، وهو قول أحمد وأبي يوسف، والقول الثاني أنه لا يلزمه، وهو قول مالك وأبي حنيفة.

حجة القول الثاني أنه عاجز عن الماء لأن عدم الماء كما أنه سبب للعجز عن استعمال الماء، فكذلك النسيان سبب للعجز، فثبت أنه عند النسيان عاجز فيه، فيدخل تحت قوله: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ﴾ وحجة القول الأول أنه غير معذور في ذلك النسيان.

المسألة العشرون: إذا ضل رحله في الرحال ففيه الخلاف المذكور، والأَوْلى أن لا تجب الإعادة.

المسألة الحادية والعشرون: إذا نسي كون الماء في رحله ولكنه استقصى في الطلب فلم يجده وتيمم وصلّى ثم وجده، فالأكثرون على أنه تجب الإعادة لأن العذر ضعيف. وقال قوم: لا تجب الإعادة؛ لأنه لما استقصى في الطلب صار عاجزًا عن استعمال الماء، فدخل تحت قوله: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا﴾.

المسألة الثانية والعشرون: لو صلّى بالتيمم ثم وجد ماء في بئر بجنبه يمكن استعمال ذلك الماء، فإن كان قد علمه أولاً ثم نسيه، فهو كما لو نسي الماء في رحله، وإن لم يكن عالمًا بها قط، فإن كان عليها علامة ظاهرة لزمه الإعادة، وإن لم يكن عليها علامة فلا إعادة لأنه عاجز عن استعمال الماء، فدخل تحت قوله: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا﴾. فهذا جملة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية، وهي مائة مسألة، وقد كتبناها في موضع ما كان معنا

شيء من الكتب الفقهية المعتبرة، وكان القلب مشوشًا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين. فنسأل الله تعالى أن يكفينا شرهم، وأن يجعل كدنا في استنباط أحكام الله من نص الله سببًا لرجحان الحسنات على السيئات، إنه أعز مأمول وأكرم مسؤول.

قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: دلّت الآية على أنه تعالى مريد، وهذا متفق عليه بين الأئمة، إلاّ أنهم اختلفوا في تفسير كونه مُرِيْدًا: فقال الحسن النجار: إنه مريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مُكْرَه، وعلى هذا التقدير فكونه تعالى (مريدًا) صفة سلبية. ومنهم من قال: إنه صفة ثبوتية. ثم اختلفوا: فقال بعضهم: معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعي إلى إيجادها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الأمر بها، وهو قول الجاحظ وأبي قاسم الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة. وقال الباقون: كونه مريدًا صفة زائدة على العلم، وهو الذي سميناه بالداعي. ثم منهم من قال: إنه مريد لذاته. وهذه هي الرواية الثانية عن الحسن النجار. وقال آخرون: إنه مريد بإرادة، ثم قال أصحابنا: مريد بإرادة قديمة. قالت المعتزلة البصرية: مريد بإرادة محدثة لا في محله. وقالت الكرامية: مريد بإرادة محدثة قائمة بذاته. والله أعلم.

المسألة الثانية: قالت المعتزلة: دلت الآية على أن تكليف ما لا يطاق لا يوجد؛ لأنه تعالى أخبر أنه ما جعل عليكم في الدين من حرج، ومعلوم أن تكليف ما لا يطاق أشد أنواع الحرج. قال أصحابنا: لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع، فقد لزمكم ما ألزمتموه علينا.

المسألة الثالثة: اعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر في الشرع، وهو أن الأصل في المضار أن لا تكون مشروعة، ويدل عليه هذه الآية فإنه تعالى قال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ويدل عليه من الأحاديث قوله عليه السلام: «لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» ويدل عليه أيضًا أن دفع الضرر مستحسن في العقول، فوجب أن يكون الأمر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّه حَسَنٌ» وأما بيان أن الأصل في المنافع الإباحة فوجوه: أحدها: قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]. ثانيها: قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤] وقد بينا أن المراد من الطيبات المستلذات والأشياء التي يُنتفع بها. وإذا ثبت هذان الأصلان فعند هذا قال نفاة القياس: لا حاجة ألبتة أصلاً إلى القياس في الشرع؛ لأن كل حادثة تقع فحكمها المفصل إن كان مذكورًا في الكتاب والسنة فذاك هو المراد، وإن لم يكن كذلك، فإن كان من باب المضار حرمناه بالدلائل الدالة على أن الأصل في المضار الحرمة، وإن

كان من باب المنافع أبحناه بالدلائل الدالة على إباحة المنافع، وليس لأحد أن يقدح في هذين الأصلين بشيء من الأقيسة؛ لأن القياس المعارض لهذين الأصلين يكون قياسًا واقعًا في مقابلة النص، وأنه مردود، فكان باطلاً.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ اختلفوا في تفسير هذا التطهير: **فقال جمهور أهل النظر من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله**: إن عند خروج الحدث تنجس الأعضاء نجاسة حكمية، فالمقصود من هذا التطهير إزالة تلك النجاسة الحكمية، وهذا الكلام عندنا بعيد جدًّا، ويدل عليه وجوه: **الأول**: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] وكلمة ﴿إِنَّمَا﴾ للحصر، وهذا يدل على أن المؤمن لا تنجس أعضاؤه ألبتة. **الثاني**: قوله عليه السلام: «**الْمُؤْمِنَ لاَ يَنْجُسُ حيًا وَلاَ مَيْتًا**»(١) فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدال على بطلان ما قالوه. **الثالث**: أجمعت الأمة على أن بدن المحدث لو كان رطبًا فأصابه ثوب، لم يتنجس، ولو حمله إنسان وصلّى لم تفسد صلاته، وذلك يدل على أنه لا نجاسة في أعضاء المحدث. **الرابع**: أن الحدث لو كان يوجب نجاسة الأعضاء الأربعة ثم كان تطهير الأعضاء الأربعة يوجب طهارة كل الأعضاء لوجب أن لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع، ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك. **الخامس**: أن خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع آخر؟! **السادس**: أن قوله: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ مذكور عقيب التيمم، ومن المعلوم بالضرورة أن التيمم زيادة في التقذير وإزالة الوضاءة والنظافة، وأنه لا يزيل شيئًا من النجاسات أصلاً. **السابع**: أن المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين، ومعلوم أن هذا المسح لا يزيل شيئًا البتة عن الرجلين. **الثامن**: أن الذي يراد زواله إن كان من جملة الأجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك، وإن كان من جملة الأعراض فهو محال؛ لأن انتقال الأعراض محال، فثبت بهذه الوجوه أن الذي يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد.

الوجه الثاني: **في تفسير هذا التطهير**: أن يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله تعالى؛ وذلك لأن الكفر والمعاصي نجاسة للأرواح، فإن النجاسة إنما كانت نجاسة لأنها شيء يراد نفيه وإزالته وتبعيده، والكفر المعاصي كذلك، فكانت نجاسات روحانية، وكما أن إزالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة، فكذلك إزالة هذه العقائد الفاسدة والأخلاق الباطلة تسمى طهارة؛ ولهذا التأويل قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ فجعل رأيهم نجاسة، وقال

(١) **صحيح**: بهذا اللفظ جاء موقوفًا على ابن عباس كما أخرجه البخاري في (صحيحه) معلقًا (٢/ ٩٣)، قال: وقال ابن عباس... فذكره، وهذا بصيغة الجزم، ووصله الحاكم في (المستدرك) (١/ ٥٤٢)، حديث رقم (١٤٢٢) من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس... بلفظ المسلم. وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وجاء الحديث بلفظ (أن المسلم لا ينجس) صحيح أخرجه مسلم في كتاب (الحيض)، باب: (الدليل على أن المسلم لا ينجس) (١/ ١١٦/ ٢٨٢)، وأبو داود في كتاب (الطهارة)، باب: (في الجنب يصافح) (١/ ١١٦)، حديث رقم (٢٣٠)، والنسائي في كتاب (الطهارة)، باب: (مماسة الجُنُب ومجالسته) (١/ ١٥٩)، حديث رقم (٢٦٨)، وابن ماجه في كتاب (الطهارة)، باب: (مصافحة الجُنب) (١/ ١٧٨)، حديث رقم (٥٣٥)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ٣٨٤/ ٤٠٢)، جميعًا من طريق مسعر... به.

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] فجعل براءتهم عن المعاصي طهارة لهم. وقال في حق عيسى عليه السلام: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [آل عمران: ٥٥] فجعَل خلاصه عن طعنهم وعن تصرفهم فيه تطهيرًا له.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنه تعالى لما أمر العبد بإيصال الماء إلى هذه الأعضاء المخصوصة وكانت هذه الأعضاء طاهرة، لم يعرف العبد في هذا التكليف فائدة معقولة، فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض إظهار العبودية والانقياد للربوبية، فكان هذا الانقياد قد أزال عن قلبه آثار التمرد فكان ذلك طهارة، فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الأعمال طهارة، وتأكد هذا بالأخبار الكثيرة الواردة في أن المؤمن إذا غسل وجهه خرت خطاياه من وجهه، وكذا القول في يديه ورأسه ورجليه.

واعلم أن هذه القاعدة التي قررناها أصل معتبر في مذهب الشافعي رحمه الله، وعليه يخرج كثير من المسائل الخلافية في أبواب الطهارة، والله أعلم.

أما قوله ﴿وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ ففيه وجهان: الأول: أن الكلام متعلق بما ذكر من أول السورة إلى هنا، وذلك لأنه تعالى أنعم في أول السورة بإباحة الطيبات من المطاعم والمناكح، ثم إنه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء، فكأنه قال: إنما ذكرت ذلك لتتم النعمة المذكورة أولاً وهي نعمة الدنيا، والنعمة المذكورة ثانيًا وهي نعمة الدين. الثاني: أن المراد: وليتُم نعمته عليكم، أي بالترخص في التيمم والتخفيف في حال السفر والمرض، فاستدلوا بذلك على أنه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بأن يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم.

ثم قال تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ والكلام في (لعل) مذكور في أول سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوا نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَـٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝٧﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر هذا التكليف أردفه بما يوجب عليهم القَبول والانقياد، وذلك من وجهين: الأول: كثرة نعمة الله عليهم، وهو المراد من قوله: ﴿وَٱذْكُرُوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ ومعلوم أن كثرة النعم توجب على المُنعِم عليه الاشتغال بخدمة المُنعِم والانقياد لأوامره ونواهيه.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: إنما قال: ﴿وَٱذْكُرُوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ ولم يقل: (نعم الله عليكم) لأنه ليس المقصود منه التأمل في إعداد نعم الله، بل المقصود منه التأمل في جنس نعم الله لأن هذا الجنس جنس لا يَقْدر غير الله عليه، فمن الذي يقدر على إعطاء نعمة الحياة والصحة والعقل والهداية والصون عن الآفات والإيصال إلى جميع الخيرات في الدنيا والآخرة، فجنس نعمة الله

جنس لا يَقْدر عليه غير الله، فقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ المراد التأمل في هذا النوع من حيث أنه ممتاز عن نعمة غيْره، وذلك الامتياز هو أنه لا يقدر عليه غيره، ومعلوم أن النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها أتم وأكمل.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ مُشعر بسبق النسيان، فكيف يعقل نسيانها مع أنها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والأوقات؟! إلاّ أن الجواب عنه أنها لكثرتها وتعاقبها صارت كالأمر المعتاد، فصارت غلبة ظهورها وكثرتها سببًا لوقوعها في محل النسيان؛ ولهذا المعنى قال المحققون: إنه تعالى إنما كان باطنًا لكونه ظاهرًا، وهو المراد من قولهم: سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره.

السبب الثاني: من الأسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى: هو الميثاق الذي واثقهم به، والمواثقة: المعاهدة التي قد أحكمت بالعقد على نفسه، وهذه الآية مشابهة لقوله في أول السورة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه:

الأول: أن المراد هو المواثيق التي جرت بين رسول الله ﷺ وبينهم في أن يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه، مثل مبايعته مع الأنصار في أول الأمر، ومبايعته عامة المؤمنين تحت الشجرة وغيرهما، ثم إنه تعالى أضاف الميثاق الصادر عن الرسول إلى نفسه كما قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] وقال: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] ثم إنه تعالى أكد ذلك بأن ذكَّرهم أنهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا: سمعنا وأطعنا، ثم حَذَّرهم من نقض تلك العهود والمواثيق فقال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها، فإنه إن خطر ذلك ببالكم فالله يعلم بذلك وكفى به مجازيًا.

والثاني: قال ابن عباس رضي الله عنهما: هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى على بني إسرائيل حين قالوا: آمنا بالتوراة وبكل ما فيها، فلما كان من جملة ما في التوراة البشارة بمقدم محمد ﷺ لزمهم الإقرار بمحمد عليه الصلاة والسلام.

والثالث: قال مجاهد والكلبي ومقاتل: هو الميثاق الذي أخذه الله تعالى منهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟

فإن قيل: على هذا القول أن بني آدم لا يذكرون هذا العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه؟

قلنا: لما أخبر الله تعالى بأنه كان ذلك حاصلاً حصل القطع بحصوله، وحينئذٍ يحسن أن يأمرهم بالوفاء بذلك العهد.

الرابع: قال السُّدي: المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرائع. وهو اختيار أكثر المتكلمين.

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾ ﴾

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ﴾ هذا أيضًا متصل بما قبله، والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى.

واعلم أن التكاليف وإن كثرت إلاّ أنها محصورة في نوعين: التعظيم لأمر الله تعالى، والشفقة على خلق الله، فقوله: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ﴾ إشارة إلى النوع الأول وهو التعظيم لأمر الله، ومعنى القيام لله هو أن يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من إظهار العبودية وتعظيم الربوبية، وقوله: ﴿شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ﴾ إشارة إلى الشفقة على خلق الله، وفيه قولان: الأول: قال عطاء: يقول: لا تُحابِ في شهادتك أهل ودك وقرابتك، ولا تمنع شهادتك أعداءك وأضدادك. الثاني: قال الزجاج: المعنى: تبينون عن دين الله؛ لأن الشاهد يبين ما يشهد عليه.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ﴾ أي لا يحملنكم بغض قوم على أن لا تعدلوا. وأراد (أن لا تعدلوا فيهم) لكنه حذف للعلم، وفي الآية قولان: الأول: أنها عامة، والمعنى: لا يحملنكم بغض قوم على أن تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم، بل اعدلوا فيهم وإن أساءوا عليكم، وأحِسنوا إليهم وإن بالغوا في إيحاشكم. فهذا خطاب عام، ومعناه أمر الله تعالى جميع الخلق بأن لا يعاملوا أحدًا إلاّ على سبيل العدل والإنصاف، وتَرْك الميل والظلم والاعتساف. والثاني: أنها مختصة بالكفار، فإنها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام.

فإن قيل: فعلى هذا القول كيف يُعقل ظلم المشركين مع أن المسلمين أُمروا بقتلهم وسبي ذراريهم وأخذ أموالهم؟

قلنا: يمكن ظلمهم أيضًا من وجوه كثيرة: منها أنهم إذا أظهروا الإسلام لا يقبلونه منهم، ومنها قتل أولادهم الأطفال لاغتمام الآباء، ومنها إيقاع المثلة بهم، ومنها نقض عهودهم، والقول الأول أَوْلى.

ثم قال تعالى: ﴿ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ فنهاهم أولاً عن أن يحملهم البغضاء على ترك العدل ثم استأنف فصرح لهم بالأمر بالعدل تأكيدًا وتشديدًا، ثم ذكر لهم علة الأمر بالعدل وهو قوله: ﴿هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ ونظيره قوله: ﴿وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي هو أقرب للتقوى، وفيه وجهان: الأول: هو أقرب إلى الاتقاء من معاصي الله تعالى. والثاني: هو أقرب إلى الاتقاء من عذاب الله. وفيه تنبيه عظيم على وجوب العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله

تعالى، فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه؟!

ثم ذكر الكلام الذي يكون وعدًا مع المطيعين ووعيدًا للمذنبين، وهو قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ يعني أنه عالم بجميع المعلومات، فلا يخفى عليه شيء من أحوالكم.

قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ۝٩ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ۝١٠﴾

ثم ذكر وعد المؤمنين فقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ فالمغفرة إسقاط السيئات كما قال: ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠] والأجر العظيم إيصال الثواب، وقوله: ﴿لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ فيه وجوه: الأول: أنه قال أولاً: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فكأنه قيل: وأي شيء وعدهم؟ فقال: ﴿لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ الثاني: التقدير كأنه قال: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال لهم مغفرة وأجر عظيم، والثالث: أجرى قوله: ﴿وَعَدَ﴾ مجرى (قال)، والتقدير: قال الله في الذين آمنوا وعملوا الصالحات: لهم مغفرة وأجر عظيم، والرابع: أن يكون (وَعَد) واقعًا على جملة ﴿لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ أي وعدهم بهذا المجموع.

فإن قيل: لِمَ أخبر عن هذا الوعد مع أنه لو أخبر بالموعود به كان ذلك أقوى؟

قلنا: بل الإخبار عن كون هذا الوعد وعد الله أقوى؛ وذلك لأنه أضاف هذا الوعد إلى الله تعالى فقال ﴿وَعَدَ اللَّهُ﴾ والإله هو الذي يكون قادرًا على جميع المقدورات عالمًا بجميع المعلومات غنيًّا عن كل الحاجات، وهذا يمتنع الخلف في وعده؛ لأن دخول الخلف إنما يكون إما للجهل حيث ينسى وعده، وإما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده، وإما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالوعد، وإما للحاجة، فإذا كان الإله هو الذي يكون منزّهًا عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالاً، فكان الإخبار عن هذا الوعد أوكد وأقوى من نفس الأخبار عن الموعود به، وأيضًا: فلأن هذا الوعد يصل إليه قبل الموت فيفيده السرور عن سكرات الموت فتسهل بسببه تلك الشدائد، وبعد الموت يسهل عليه بسببه البقاء في ظلمة القبر وفي عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الأهوال.

ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾.

هذه الآية نص قاطع في أن الخلود ليس إلا للكفار؛ لأن قوله: ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ يفيد الحصر، والمصاحبة تقتضي الملازمة، كما يقال: أصحاب الصحراء، أي الملازمون لها.

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في سبب نزول هذه الآية وجهان: **الأول**: أن المشركين في أول الأمر كانوا غالبين، والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين، ولقد كان المشركون أبدًا يريدون إيقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين، والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم إلى أن قوي الإسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ﴾ وهم المشركون ﴿أَن يَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ﴾ بالقتل والنهب والنفي، فكف الله تعالى بلطفه ورحمته أيدي الكفار عنكم أيها المسلمون، ومثل هذا الإنعام العظيم يوجب عليكم أن تتقوا معاصيه ومخالفته.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ أي كونوا مواظبين على طاعة الله تعالى، ولا تخافوا أحدًا في إقامة طاعات الله تعالى.

الوجه الثاني: أن هذه الآية نزلت في واقعة خاصة ثم فيه وجوه: **الأول**: قال ابن عباس والكلبي ومقاتل: كان النبي ﷺ بعث سرية إلى بني عامر فقُتلوا ببئر معونة إلا ثلاثة نفر، أحدهم عمرو بن أُمية الضمري، وانصرف هو وآخر معه إلى النبي ﷺ ليخبراه خبر القوم، فلقيا رجلين من بني سليم معهما أمان من النبي ﷺ فقتلاهما ولم يعلما أن معهما أمانًا، فجاء قومهما يطلبون الدية، فخرج النبي ﷺ ومعه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي حتى دخلوا على بني النضير، وقد كانوا عاهدوا النبي ﷺ على ترك القتال وعلى أن يعينوه في الديات. فقال النبي ﷺ: «رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِي أَصَابَ رَجُلَيْنِ مَعَهُمَا أَمَانٌ مِنِّي فَلَزِمَنِي دِيَتُهُمَا، فَأُرِيدُ أَنْ تُعِينُونِي»، فَقَالُوا: اجْلِسْ حَتَّى نُطْعِمَكَ وَنُعْطِيَكَ مَا تُرِيدُ. ثُمَّ هَمُّوا بِالْفَتْكِ بِرَسُولِ اللَّه وَبِأَصْحَابِهِ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ وَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّه ﷺ فِي الْحَالِ مَعَ أَصْحَابِهِ وَخَرَجُوا، فَقَالَ الْيَهُودُ: إِنَّ قُدُورَنَا تَغْلِي!! فَأَعْلَمَهُمُ الرَّسُولُ أَنَّهُ قَدْ نَزَلَ عَلَيْهِ الوحي بما عزموا عليه [(١)]. قال عطاء: توامروا على أن يطرحوا عليه رحًا أو حجرًا، وقيل: بل ألقوا فأخذه جبريل عليه السلام. **والثاني**: قال آخرون: إِنَّ الرَّسُولَ نَزَلَ مَنْزِلاً وَتَفَرَّقَ النَّاسُ عَنْهُ، وَعَلَّقَ رَسُولُ اللَّه ﷺ سِلاَحَهُ بِشَجَرَةٍ، فَجَاءَ أَعْرَابِيٌّ وَسَلَّ سَيْفَ رَسُولِ اللَّه ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ وَقَالَ: مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي؟ قال: «اللَّهُ»، قَالَها ثلاثًا، فَأَسْقَطَهُ جِبْرِيلُ مِنْ يَدِهِ فَأَخَذَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: «مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي؟» فَقَالَ: لاَ أَحَدَ. ثُمَّ صَاحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

---

(١) ذكره السيوطي في (الدر المنثور) (٣/ ٣٨)، من طريق العوفي عن ابن عباس... بنحوه، والعوفي ضعيف.

بِأَصْحَابِهِ فَأَخْبَرَهُمْ وَأَبَى أَنْ يُعَاقِبَهُ[(١)] . وعلى هذين القولين فالمراد من قوله: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ تذكير نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيّهم، فإنه لو حصل ذلك لكان من أعظم المحن. والثالث: روي أن المسلمين قاموا إلى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان، فلما صلوا ندم المشركون وقالوا: ليتنا أوقعنا بهم في أثناء صلاتهم!! فقيل لهم: إن للمسلمين بعدها صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وآبائهم. يعنون صلاة العصر، فهموا بأن يوقعوا بهم إذا قاموا إليها، فنزل جبريل عليه السلام بصلاة الخوف.

المسألة الثانية: يقال: بسط إليه لسانه، إذا شتمه، وبسط إليه يده، إذا بطش به. ومعنى بسط اليد مده إلى المبطوش به، ألا ترى أن قولهم: فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد؟ ﴿فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ﴾ أي منعها أن تصل إليكم.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٢﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهًا: الأول: أنه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم فقال: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [المائدة: ٧] ثم ذكر الآن أنه أخذ الميثاق من بني إسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به، فلا تكونوا أيها المؤمنون مثل أولئك اليهود في هذا الخُلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة. والثاني: أنه لما ذكر قوله: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ﴾ [المائدة: ١١] وقد ذكرنا في بعض الروايات أن هذه الآية نزلت في اليهود، وأنهم أرادوا إيقاع الشر برسول الله ﷺ، فلما ذكر الله تعالى ذلك أتبعه بذكر فضائحهم وبيان أنهم أبدًا كانوا مواظبين على نقض العهود والمواثيق. الثالث: أن الغرض من الآيات المتقدمة ترغيب المكلفين في قَبول التكاليف وترك التمرد والعصيان، فذكر تعالى أنه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم؛ ليعلموا أن عادة الله في التكليف والإلزام غير مخصوصة بهم، بل هي عادة جارية له مع جميع عباده.

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (المغازي)، باب: (غزوة ذات الرقاع) (٤/ ١٥١٥)، حديث رقم (٣٩٠٥)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٧٨٦/ ٨٤٣)، كلاهما من طريق ابن شهاب عن سنان بن أبي سنان الدؤلي عن جابر بن عبد الله... به.

المسألة الثانية: قال الزجاج: النقيب: فعيل أصله من النقب وهو الثقب الواسع، يقال: فلان نقيب القوم لأنه ينقب عن أحوالهم كما ينقب عن الأسرار، ومنه المناقب وهي الفضائل لأنها لا تظهر إلا بالتنقيب عنها، ونقبت الحائط، أي بلغت في النقب إلى آخره، ومنه النقبة من الجرب لأنه داء شديد الدخول، وذلك لأنه يطلي البعير بالهناء فيوجد طعم القطران في لحمه، والنقبة: السراويل بغير رجلين لأنه قد بولغ في فتحها ونقبها، ويقال: كلب نقيب، وهو أن ينقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه، وإنما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف.

إذا عرفت هذا فنقول: النقيب فعيل، والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول: فإن كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن أحوال القوم المفتش عنها، وقال أبو مسلم: النقيب هاهنا فعيل بمعنى مفعول يعني اختارهم على علم بهم، ونظيره أنه يقال للمضروب: ضريب، وللمقتول قتيل. وقال الأصم: هم المنظور إليهم والمسند إليهم أمور القوم وتدبير مصالحهم.

المسألة الثالثة: أن بني إسرائيل كانوا اثنى عشر سبطًا، فاختار الله تعالى من كل سبط رجلاً يكون نقيبًا لهم وحاكمًا فيهم. وقال مجاهد والكلبي والسدي: إن النقباء بُعثوا إلى مدينة الجبارين الذين أُمر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على أحوالهم ويرجعوا بذلك إلى نبيهم موسى عليه السلام، فلما ذهبوا إليهم رأوا أجزامًا عظيمة وقوة وشوكة، فهابوا ورجعوا فحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام أن يحدثوهم، فنكثوا الميثاق إلا كالب بن يوفنا من سبط يهوذا، ويوشع بن نون من سبط إفرائيم ابن يوسف، وهما اللذان قال الله تعالى فيهما: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ﴾ الآية [المائدة: ٢٣].

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في الآية حذف، والتقدير: (وقال الله لهم: إني معكم) إلا أنه حذف ذلك لاتصال الكلام بذكرهم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ﴾ خطاب لمن؟ فيه قولان: الأول: أنه خطاب للنقباء، أي وقال الله للنقباء إني معكم. والثاني: أنه خطاب لكل بني إسرائيل. وكلاهما محتمل إلا أن الأول أَوْلى؛ لأن الضمير يكون عائدًا إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكور هنا النقباء والله أعلم.

المسألة الثالثة: أن الكلام قد تم عند قوله: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ والمعنى إني معكم بالعلم والقدرة، فأسمع كلامكم وأرى أفعالكم وأعلم ضمائركم وأقدر على إيصال الجزاء إليكم، فقوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ﴾ مقدمة معتبرة جدًا في الترغيب والترهيب، ثم لما وضع الله تعالى هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها جملة شرطية، والشرط فيها مركب من أمور خمسة، وهي

قوله: ﴿لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ الزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ والجزاء هو قوله: ﴿لَأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ وذلك إشارة إلى إزالة العقاب. وقوله ﴿وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ وهو إشارة إلى إيصال الثواب. **وفي الآية سؤالات:**

السؤال الأول: لِمَ أخر الإيمان بالرسل عن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة مع أنه مقدم عليها؟

والجواب: أن اليهود كانوا مقرين بأنه لا بدّ في حصول النجاة من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، إلا أنهم كانوا مصرين على تكذيب بعض الرسل، فذكر بعد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أنه لا بدّ من الإيمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود، وإلا لم يكن لإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تأثير في حصول النجاة بدون الإيمان بجميع الرسل.

والسؤال الثاني: ما معنى التعزير؟

الجواب: قال الزجاج: العزر في اللغة: الرد، وتأويل عزرت فلانًا، أي فعلت به ما يرده عن القبيح ويزجره عنه؛ ولهذا قال الأكثرون: معنى قوله: ﴿وَعَزَّرْتُمُوهُمْ﴾ أي نصرتموهم، وذلك لأن مَن نَصَر إنسانًا فقد رد عنه أعداءه. قال: ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ [الفتح: ٩] تكرارًا.

والسؤال الثالث: قوله: ﴿وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ دخل تحت إيتاء الزكاة، فما الفائدة في الإعادة؟

والجواب: المراد بإيتاء الزكاة الواجبات. وبهذا الإقراض الصدقات المندوبة، وخصها بالذكر تنبيهًا على شرفها وعلو مرتبتها. قال الفرّاء: ولو قال: (وأقرضتم الله إقراضًا حسنًا) لكان صوابًا أيضًا إلا أنه قد يقام الاسم مقام المصدر، ومثله قوله: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾ [آل عمران: ٣٧] ولم يقل يتقبل، وقوله: ﴿وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ ولم يقل إنباتًا.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ أي أخطأ الطريق المستقيم الذي هو الدين الذي شرعه الله تعالى لهم.

فإن قيل: من كفر قبل ذلك أيضًا فقد ضل سواء السبيل.

قلنا: أجل، ولكن الضلال بعده أظهر وأعظم؛ لأن الكفر إنما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة، فإذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى.

قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ ۙ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في نقضهم الميثاق وجوه: الأول: بتكذيب الرسل وقتل الأنبياء. الثاني:

بكتمانهم صفة محمد ﷺ. الثالث: مجموع هذه الأمور.

المسألة الثانية: في تفسير (اللعن) وجوه: الأول: قال عطاء: لعناهم، أي أخرجناهم من رحمتنا. الثاني: قال الحسن ومقاتل: مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير. الثالث: قال ابن عباس: ضربنا الجزية عليهم.

ثم قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي: (قسية) بتشديد الياء بغير ألف على وزن فعيلة، والباقون بالألف والتخفيف، وفي قوله: (قسية) وجهان: أحدهما: أن تكون القسية بمعنى القاسية إلا أن القَسِي أبلغ من القاسي، كما يقال: قادر وقدير، وعالم وعليم، وشاهد وشهيد، فكما أن القدير أبلغ من القادر فكذلك القسي أبلغ من القاسي. والثاني: أنه مأخوذ من قولهم: (درهم قَسِي) على وزن شقي، أي فاسد رديء. قال صاحب (الكشاف): وهو أيضًا من القسوة لأن الذهب والفضة الخالصين فيهما لين، والمغشوش فيه يبس وصلابة، وقرئ (قِسِية) بكسر القاف للإتباع.

المسألة الثانية: قال أصحابنا: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ أي جعلناها نائية عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل. وقالت المعتزلة: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾: أي أخبرنا عنها بأنها صارت قاسية، كما يقال: فلان جعل فلانًا فاسقًا وعدلاً.

ثم إنه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك القسوة فقال: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ وهذا التحريف يحتمل التأويل الباطل، ويحتمل تغيير اللفظ، وقد بينا فيما تقدم أن الأول أَوْلى لأن الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأتى فيه تغيير اللفظ.

ثم قال تعالى: ﴿وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾ قال ابن عباس: تركوا نصيبًا مما أُمروا به في كتابهم وهو الإيمان بمحمد ﷺ.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ﴾ وفي الخائنة وجهان: الأول: أن الخائنة بمعنى المصدر، ونظيره كثير، كالكافية والعافية، وقال تعالى: ﴿فَأُهْلِكُوا۟ بِٱلطَّاغِيَةِ﴾ [الحاقة: ٥] أي بالطغيان. وقال: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة: ٢] أي كذب. وقال: ﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً﴾ [الغاشية: ١١] أي لغوًا. وتقول العرب: سمعت راغية الإبل. وثاغية الشاء، يعنون رُغاءها وثُغاءها. وقال الزجاج: ويقال: عافاه الله عافية، والثاني: أن يقال: الخائنة صفة، والمعنى: تطلع على فرقة خائنة أو نفس خائنة أو على فعلة ذات خيانة. وقيل: أراد الخائن، والهاء للمبالغة كعَلاَّمة ونسَّابة. قال صاحب (الكشاف): وقرئ على خيانة منهم.

ثم قال تعالى: ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ وهم الذين آمنوا كعبد الله بن سَلاَم وأصحابه. وقيل: يحتمل أن يكون هذا القليل من الذين بقوا على العهد ولم يخونوا فيه.

ثم قال: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ﴾ وفيه قولان: الأول: أنه منسوخ بآية السيف؛ وذلك لأنه عفو

وصفح عن الكفار، ولا شك أنه منسوخ بآية السيف.

والقول الثاني: أنه غير منسوخ، وعلى هذا القول ففي الآية وجهان: أحدهما: المعنى: فاعف عن مذنبهم ولا تؤاخذهم بما سلف منهم. والثاني: أنا إذا حملنا القليل عن الكفار منهم الذين بقوا على الكفر، فسرنا هذه الآية بأن المراد منها أمر الله رسوله بأن يعفو عنهم ويصفح عن صغائر زلاتهم ما داموا باقين على العهد. وهو قول أبي مسلم.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ وفيه وجهان:

الأول: قال ابن عباس: إذا عفوت فأنت محسن، وإذا كنت محسنًا فقد أحبك الله.

والثاني: أن المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون بقوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ وهم الذين نقضوا عهد الله. والقول الأول أَوْلى لأن صرف قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ على القول الأول إلى الرسول ﷺ لأنه هو المأمور في هذه الآية بالعفو والصفح، وعلى القول الثاني إلى غير الرسول، ولا شك أن الأول أَوْلى.

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾﴾

المراد أن سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق من عند الله، وإنما قال: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ﴾ ولم يقل: ومن النصارى، وذلك لأنهم إنما سموا أنفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله تعالى، وهم الذين قالوا لعيسى: ﴿نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢] فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح، فبيّن الله تعالى أنهم يدّعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها عند الله تعالى. وقوله: ﴿أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ﴾ أي مكتوب في الإنجيل أن يؤمنوا بمحمد ﷺ، وتنكير ﴿حَظًّا﴾ في الآية يدل على أن المراد به حظ واحد، وهو الذي ذكرناه من الإيمان بمحمد ﷺ، وإنما خص هذا الواحد بالذِّكر مع أنهم تركوا الكثير مما أمرهم الله تعالى به لأن هذا هو المعظم والمهم. وقوله ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ أي ألصقنا العداوة والبغضاء بهم، يقال: أغرى فلان بفلان، إذا ولع به كأنه ألصق به، ويقال لما التصق به الشيء: الغراء، وفي قوله: ﴿بَيْنَهُمُ﴾ وجهان: أحدهما: بين اليهود والنصارى. والثاني: بين فِرق النصارى، فإن بعضهم يكفر بعضًا إلى يوم القيامة، ونظيره قوله: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]. وقوله: ﴿وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ وعيد لهم.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم

﴿مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٦﴾﴾

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ﴾ .

واعلم أنه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى نقضهم العهد وتركهم ما أُمروا به، دعاهم عقيب ذلك إلى الإيمان بمحمد ﷺ فقال: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ والمراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى، وإنما وحَّد الكتاب لأنه خرج مخرج الجنس، ثم وصف الرسول بأمرين: الأول: أنه يبين لهم كثيرًا مما كانوا يخفون. قال ابن عباس: أخفوا صفة محمد ﷺ، وأخفوا أمر الرجم، ثم إن الرسول ﷺ بيّن ذلك لهم، وهذا معجز لأنه عليه الصلاة والسلام لم يقرأ كتابًا ولم يتعلم علمًا من أحد، فلما أخبرهم بأسرار ما في كتابهم كان ذلك إخبارًا عن الغيب، فيكون معجزًا.

والوصف الثاني للرسول: قوله: ﴿وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ﴾ أي لا يُظهر كثيرًا مما تكتمونه أنتم، وإنما لم يُظهره لأنه لا حاجة إلى إظهاره في الدين، والفائدة في ذكر ذلك أنهم يعلمون كون الرسول عالمًا بكل ما يخفونه، فيصير ذلك داعيًا لهم إلى ترك الإخفاء لئلا يفتضحوا.

ثم قال تعالى: ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ﴾ وفيه أقوال: الأول: أن المراد بالنور محمد، وبالكتاب القرآن، والثاني: أن المراد بالنور الإسلام، وبالكتاب القرآن. الثالث: النور والكتاب هو القرآن. وهذا ضعيف لأن العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، وتسمية محمد والإسلام والقرآن بالنور ظاهرة؛ لأن النور الظاهر هو الذي يتقوى به البصر على إدراك الأشياء الظاهرة، والنور الباطن أيضًا هو الذي تتقوى به البصيرة على إدراك الحقائق والمعقولات.

ثم قال تعالى: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ﴾ أي بالكتاب المبين ﴿مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ﴾ مَن كان مطلوبه مِن طلب الدين اتباع الدين الذي يرتضيه الله تعالى، فأما مَن كان مطلوبه مِن دينه تقرير ما ألفه ونشأ عليه وأخذه من أسلافه مع ترك النظر والاستدلال، فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ أي طرق السلامة، ويجوز أن يكون على حذف المضاف، أي سبل دار السلام، ونظيره قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعۡمَٰلَهُمۡ ﴿٤﴾ سَيَهۡدِيهِمۡ﴾ [محمد: ٤، ٥] ومعلوم أنه ليس المراد هداية الإسلام، بل الهداية إلى طريق الجنة.

ثم قال: ﴿وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ﴾ أي من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان؛ وذلك أن الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير في الظلام، ويهتدي بالإيمان إلى طرق الجنة كما

يهتدي بالنور، وقوله: ﴿بِإِذْنِهِۦ﴾ أي بتوفيقه، والباء تتعلق بالاتباع، أي اتبع رضوانه بإذنه، ولا يجوز أن تتعلق بالهداية ولا بالإخراج لأنه لا معنى له، فدل ذلك على أنه لا يتبع رضوان الله إلاّ من أراد الله منه ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ وهو الدين الحق؛ لأن الحق واحد لذاته، ومتفق من جميع جهاته، وأما الباطل ففيه كثرة، وكلها معوجة.

قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾

قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ﴾ في الآية سؤال، وهو أن أحدًا من النصارى لا يقول: (إن الله هو المسيح ابن مريم) فكيف حكى الله عنهم ذلك مع أنهم لا يقولون به؟

وجوابه: أن كثيرًا من الحلولية يقولون: إن الله تعالى قد يحل في بدن إنسان معين، أو في روحه. وإذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال: إن قومًا من النصارى ذهبوا إلى هذا القول، بل هذا أقرب مما يذهب إليه النصارى، وذلك لأنهم يقولون: إن أقنوم الكلمة اتحد بعيسى عليه السلام، فأقنوم الكلمة إما أن يكون ذاتًا أو صفة: فإن كان ذاتًا فذات الله تعالى قد حلت في عيسى واتحدت بعيسى، فيكون عيسى هو الإله على هذا القول. وإن قلنا: إن الأقنوم عبارة عن الصفة، فانتقال الصفة من ذات إلى ذات أخرى غير معقول، ثم بتقدير انتقال أقنوم العلم عن ذات الله تعالى إلى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم، ومن لم يكن عالمًا لم يكن إلهًا، فحينئذٍ يكون الإله هو عيسى على قولهم، فثبت أن النصارى وإن كانوا لا يصرحون بهذا القول إلاّ أن حاصل مذهبهم ليس إلاّ ذلك.

ثم إنه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ﴾ وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط. والتقدير: إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعًا، فمن الذي يقدر على أن يدفعه عن مراده ومقدوره؟ وقوله: ﴿فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ أي فمن يملك من أفعال الله شيئًا، والملك هو القدرة، يعني فمن الذي يقدر على دفع شيء من أفعال الله تعالى ومنع شيء من مراده.

وقوله: ﴿وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ﴾ يعني أن عيسى مشاكل لمن في الأرض في الصورة

والخلقة والجسمية والتركيب وتغيير الصفات والأحوال، فلما سلمتم كونه تعالى خالقًا للكل، مدبرًا للكل وجب أن يكون أيضًا خالقًا لعيسى.

ثم قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ إنما قال: ﴿وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ بعد ذكر السموات والأرض، ولم يقل: (بينهن) لأنه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين.

ثم قال: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ وفيه وجهان: الأول: يعني يخلق ما يشاء، فتارة يخلق الإنسان من الذكر والأنثى كما هو معتاد، وتارة لا من الأب والأم كما في خلق آدم عليه السلام، وتارة من الأم لا من الأب كما في حق عيسى عليه السلام. والثاني: يخلق ما يشاء، يعني أن عيسى إذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمية والحياة والقدرة معجزة لعيسى، وتارة يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص معجزة له، ولا اعتراض على الله تعالى في شيء من أفعاله.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ وفيه سؤال: وهو أن اليهود لا يقولون ذلك البتة، فكيف نقل هذا القول عنهم؟ وأما النصارى فإنهم يقولون ذلك في حق عيسى لا في حق أنفسهم، فكيف يجوز هذا النقل عنهم؟

أجاب المفسرون عنه من وجوه: الأول: أن هذا من باب حذف المضاف، والتقدير: نحن أبناء رسل الله، فأضيف إلى الله ما هو في الحقيقة مضاف إلى رسل الله، ونظيره قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠]. والثاني: أن لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق أيضًا على من يتخذ ابنًا، واتخاذه ابنًا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة، فالقوم لما ادعوا أن عناية الله بهم أشد وأكمل من عنايته بكل ما سواهم، لا جرم عَبَّر الله تعالى عن دعواهم كمال عناية الله بهم بأنهم ادعوا أنهم أبناء الله. الثالث: أن اليهود لما زعموا أن عزيرًا ابن الله، والنصارى زعموا أن المسيح ابن الله، ثم زعموا أن عزيرًا والمسيح كانا منهم، صار ذلك كأنهم قالوا: نحن أبناء الله، ألا ترى أن أقارب المَلِك إذا فاخروا إنسانًا آخر فقد يقولون: نحن ملوك الدنيا، ونحن سلاطين العالم. وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو المَلِك والسلطان فكذا هاهنا. والرابع: قال ابن عباس: إن النبي ﷺ دعا جماعة من اليهود إلى دين الإسلام وخَوَّفهم بعقاب الله تعالى فقالوا: كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن أبناء الله وأحباؤه؟! فهذه الرواية إنما وقعت عن تلك الطائفة، وأما النصارى فإنهم يتلون في الإنجيل الذي لهم أن المسيح قال لهم: (اذهب إلى أبي وأبيكم). وجملة الكلام أن اليهود والنصارى

كانوا يرون لأنفسهم فضلاً على سائر الخلق بسبب أسلافهم الأفاضل من الأنبياء حتى انتهوا في تعظيم أنفسهم إلى أن قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه.

ثم انه تعالى أبطل عليهم دعواهم وقال: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ وفيه سؤال، وهو أن حاصل هذا الكلام أنهم لو كانوا أبناء الله وأحباءه، لمَا عذبهم لكنه عذبهم، فهم ليسوا أبناء الله ولا أحباءه. والإشكال عليه أن يقال: إما أن تدعوا أن الله عذبهم في الدنيا أو تدعوا أنه سيعذبهم في الآخرة: فإن كان موضع الإلزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم أحباء الله لأن محمدًا ﷺ كان يدعي أنه هو وأمته أحباء الله، ثم إنهم ما خلوا عن محن الدنيا. انظروا إلى وقعة أُحد، وإلى قتل الحسن والحسين، وإن كان موضع الإلزام هو أنه تعالى سيعذبهم في الآخرة فالقوم ينكرون ذلك، ومجرد إخبار محمد ﷺ ليس بكافٍ في هذا الباب، إذ لو كان كافيًا لكان مجرد إخباره بأنهم كذبوا في ادعائهم أنهم أحباء الله كافيًا، وحينئذٍ يصير هذا الاستدلال ضائعًا.

والجواب من وجوه: الأول: أن موضع الإلزام هو عذاب الدنيا، والمعارضة بيوم أُحد غير لازمة لأنه يقول: لو كانوا أبناء الله وأحباءه لما عذبهم الله في الدنيا، ومحمد عليه الصلاة والسلام ادعى أنه من أحباء الله ولم يَدَّع أنه من أبناء الله، فزال السؤال. الثاني: أن موضع الإلزام هو عذاب الآخرة، واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الآخرة كما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]. والثالث: المراد بقوله: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ فلمَ مَسَخكم؟ فالمعذب في الحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام، إلاّ أنهم لما كانوا من جنس أولئك المتقدمين حسنت هذه الإضافة. وهذا الجواب أَوْلى لأنه تعالى لم يكن ليأمر رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعدُ في الوجود فإنهم يقولون: لا نسلِّم أنه تعالى يعذبنا، بل الأَوْلى أن يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويًّا متينًا.

ثم قال تعالى: ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ يعني أنه ليس لأحد عليه حق يوجب عليه أن يغفر له، وليس لأحد عليه حق يمنعه من أن يعذبه، بل الملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

واعلم أنا بينا أن مراد القوم من قولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾ كمال رحمته عليهم وكمال عنايته بهم.

وإذا عرفت هذا فمذهب المعتزلة أن كل من أطاع الله واحترز عن الكبائر، فإنه يجب على الله عقلاً إيصال الرحمة والنعمة إليه أبد الآباد، ولو قطع عنه بعد ألوف سنة في الآخرة تلك النعم لحظة واحدة، لبطلت إلهيته ولخرج عن صفة الحكمة. وهذا أعظم من قول اليهود

والنصارى: (نحن أبناء الله وأحباؤه)، وكما أن قوله: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ إبطال لقول اليهود. فبأن يكون إبطالاً لقول المعتزلة أَوْلى وأكمل.

ثم قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ بمعنى من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا، فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقًّا واجبًا؟ وكيف يملك الإنسان الجاهل بعبادته الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينًا؟! إنها كَبُرت كلمة تخرج من أفواههم أن يقولون إلا كذبًا.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ أي وإليه يؤول أمر الخلق في الآخرة لأنه لا يملك الضر والنفع هناك إلا هو كما قال ﴿وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩].

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في قوله ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾ وجهان: الأول: أن يقدر المبين، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: أحدهما: أن يكون ذلك المبين هو الدين والشرائع، وإنما حَسُن حذفه لأن كل أحد يعلم أن الرسول إنما أُرسل لبيان الشرائع. وثانيها: أن يكون التقدير. (يبين لكم ما كنتم تخفون)، وإنما حَسُن حذفه لتقدم ذكره.

الوجه الثاني: أن لا يُقَدر المبين ويكون المعنى (يبين لكم البيان)، وحَذْف المفعول أكمل لأن على هذا التقدير يصير أعم فائدة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾ في محل النصب على الحال، أي مبينًا لكم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ قال ابن عباس: يريد: على انقطاع من الأنبياء، يقال: فتر الشيء يفتر فتورًا، إذا سكنت حدته وصار أقل مما كان عليه، وسميت المدة التي بين الأنبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بتلك الشرائع.

واعلم أن قوله: ﴿عَلَىٰ فَتْرَةٍ﴾ متعلق بقوله ﴿جَآءَكُمْ﴾ أي جاءكم على حين فتور من إرسال الرسل. قيل: كان بين عيسى ومحمد عليهما السلام ستمائة سنة أو أقل أو أكثر. وعن الكلبي: كان بين موسى وعيسى عليهما السلام ألف وسبعمائة سنة، وألفا نبي، وبين عيسى ومحمد عليهما السلام أربعة من الأنبياء: ثلاثة من بني إسرائيل، وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسي.

المسألة الرابعة: الفائدة في بعثة محمد عليه الصلاة والسلام عند فترة من الرسل هي أن التغيير والتحريف قد تطرق إلى الشرائع المتقدمة؛ لتقادم عهدها وطول زمانها، وبسبب ذلك

اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب، وصار ذلك عذرًا ظاهرًا في إعراض الخلق عن العبادات؛ لأن لهم أن يقولوا: يا إلهنا عرفنا أنه لا بدّ من عبادتك، ولكنا ما عرفنا كيف نعبد!! فبعث الله تعالى في هذا الوقت محمدًا عليه الصلاة والسلام إزالة لهذا العذر، وهو ﴿أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ يعني إنما بعثنا إليكم الرسول في وقت الفترة كراهة أن تقولوا: ما جاءنا في هذا الوقت من بشير ولا نذير.

ثم قال تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ فزالت هذه العلة، وارتفع هذا العذر.

ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ والمعنى أن حصول الفترة يوجب احتياج الخلق إلى بعثة الرسل، والله تعالى قادر على كل شيء، فكان قادرًا على البعثة، ولما كان الخلق محتاجين إلى البعثة، والرحيم الكريم قادرًا على البعثة، وجب في كرمه ورحمته أن يبعث الرسل إليهم، فالمراد بقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ الإشارة إلى الدلالة التي قررناها.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٠ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ ۝٢١﴾

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾

واعلم أن وجه الاتصال هو أن الواو في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ﴾ واو عطف، وهو متصل بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ١٢] كأنه قيل: أخذ عليهم الميثاق وذكّرهم موسى نعم الله تعالى وأمرهم بمحاربة الجبارين، فخالفوا في القول في الميثاق، وخالفوه في محاربة الجبارين. وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى منّ عليهم بأمور ثلاثة: أولها: قوله: ﴿إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ﴾ لأنه لم يبعث في أمة ما بعث في بني إسرائيل من الأنبياء، فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه إلى الجبل، وأيضًا: كانوا من أولاد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، وهؤلاء الثلاثة بالاتفاق كانوا من أكابر الأنبياء، وأولاد يعقوب أيضًا كانوا على قول الأكثرين أنبياء، والله تعالى أعلَمَ موسى أنه لا يبعث الأنبياء إلاّ من ولد يعقوب ومن ولد إسماعيل، فهذا الشرف حصل بمن مضى من الأنبياء، وبالذين كانوا حاضرين مع موسى، وبالذين أخبر الله موسى أنه سيبعثهم من ولد يعقوب وإسماعيل بعد ذلك، ولا شك أنه شرف عظيم. وثانيها: قوله: ﴿وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾ وفيه وجوه: أحدها: قال السدي: يعني وجعلكم أحرارًا تملكون أنفسكم بعد

ما كنتم في أيدي القبط بمنزلة أهل الجزية فينا، ولا يغلبكم على أنفسكم غالب. وثانيها: أن كل من كان رسولاً ونبيًا كان ملكًا لأنه يملك أمر أمته ويملك التصرف فيهم، وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكًا؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٥٤] وثالثها: أنه كان في أسلافهم وأخلافهم ملوك وعظماء، وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك: (أنتم ملوك) على سبيل الاستعارة، ورابعها: أن كل من كان مستقلاً بأمر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجًا في مصالحه إلى أحد، فهو ملك. قال الزجاج: المَلِك من لا يدخل عليه أحد إلاّ بإذنه. وقال الضحاك: كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية، وكانت لهم أموال كثيرة وخدم يقومون بأمرهم، ومن كان كذلك كان ملكًا.

والنوع الثالث: من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية: قوله: ﴿وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وذلك لأنه تعالى خصهم بأنواع عظيمة من الإكرام: أحدها: أنه تعالى فلق البحر لهم. وثانيها: أنه أهلك عدوهم وأورثهم أموالهم. وثالثها: أنه أنزل عليهم المن والسلوى. ورابعها: أنه أخرج لهم المياه العذبة من الحجر. وخامسها: أنه تعالى أظل فوقهم الغمام، وسادسها: أنه لم يجتمع لقوم الملك والنبوّة كما جمع لهم. وسابعها: أنهم في تلك الأيام كانوا هم العلماء بالله وهم أحباب الله وأنصار دينه.

واعلم أن موسى عليه السلام لما ذكَّرهم هذه النعمة وَشَرحها لهم، أَمَرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو، قال: ﴿يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: روي أن إبراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال له الله تعالى: انظر فما أدركه بصرك فهو مقدس، وهو ميراث لذريتك. وقيل: لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر، وعَدَهم الله تعالى إسكان أرض الشام، وكان بنو إسرائيل يسمون أرض الشام أرض المواعيد، ثم بعث موسى عليه السلام اثنى عشر نقيبًا من الأمناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الأراضي، فلما دخلوا تلك البلاد رأوا أجسامًا عظيمة هائلة. قال المفسرون: لما بعث موسى عليه السلام النقباء لأجل التجسس رآهم واحد من أولئك الجبارين فأَخَذَهم وجَعَلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وأتى بهم المَلِك، فنثرهم بين يديه وقال متعجبًا للملك: هؤلاء يريدون قتالنا، فقال الملك: ارجعوا إلى صاحبكم وأخبروه بما شاهدتم. ثم انصرف أولئك النقباء إلى موسى عليه السلام فأخبروه بالواقعة، فأَمَرهم أن يكتموا ما عاهدوه فلم يقبلوا قوله، إلا رجلان منهم، وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا، فإنهما سهلا الأمر وقالا: هي بلاد طيبة كثيرة النعم، والأقوام وإن كانت أجسادهم عظيمة إلا أن قلوبهم ضعيفة، وأما العشرة الباقية فقد

أوقعوا الجبن في قلوب الناس حتى أظهروا الامتناع من غزوهم، فقالوا لموسى عليه السلام: ﴿إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُوا۟ فِيهَا ۖ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ إِنَّا هَـٰهُنَا قَـٰعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤] فدعا موسى عليه السلام عليهم فعاقبهم الله تعالى بأن أبقاهم في التيه أربعين سنة. قالوا: وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس أربعين يومًا فعوقبوا بالتيه أربعين سنة، ومات أولئك العصاة في التيه، وأهلك النقباء العشرة في التيه بعقوبات غليظة. ومن الناس من قال: إن موسى وهارون عليهما السلام ماتا أيضًا في التيه: ومنهم من قال: إن موسى عليه السلام بقي وخرج معه يوشع وكالب وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد، فهذه هي القصة والله أعلم بكيفية الأمور.

المسألة الثانية: الأرض المقدسة هي الأرض المطهرة، طهرت من الآفات. قال المفسرون: طهرت من الشرك وجعلت مسكنًا وقرارًا للأنبياء. وهذا فيه نظر؛ لأن تلك الأرض لما قال موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ ما كانت مقدسة عن الشرك، وما كانت مقرًّا للأنبياء، ويمكن أن يجاب بأنها كانت كذلك فيما قبل.

المسألة الثالثة: اختلفوا في تلك الأرض: فقال عكرمة والسدي وابن زيد: هي أريحا. وقال الكلبي: دمشق وفلسطين وبعض الأردن، وقيل: الطور.

المسألة الرابعة: في قوله: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ وجوه: أحدها: كتب في اللوح المحفوظ أنها لكم وثانيها: وهبها الله لكم. وثالثها: أمَرَكم بدخولها.

فإن قيل: لِمَ قال: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ ثم قال: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٢٦]؟

والجواب: قال ابن عباس: كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تمردهم وعصيانهم. وقيل: اللفظ وإن كان عامًّا لكن المراد هو الخصوص، فصار كأنه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم. وقيل: إن الوعد بقوله: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ مشروط بقيد الطاعة، فلما لم يوجد الشرط لا جرم لم يوجد المشروط، وقيل: إنها محرمة عليهم أربعين سنة، فلما مضى الأربعون حصل ما كتب.

المسألة الخامسة: في قوله: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ فائدة عظيمة، وهي أن القوم وإن كانوا جبارين إلا أن الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بأن تلك الأرض لهم، فإن كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى عليه السلام، علموا قطعًا أن الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم، فلا بدّ وأن يُقْدموا على قتالهم من غير جبن ولا خوف ولا هلع، فهذه هي الفائدة من هذه الكلمة.

ثم قال: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ﴾ وفيه وجهان: الأول: لا ترجعوا عن الدين الصحيح إلى الشك في نبوّة موسى عليه السلام، وذلك لأنه عليه السلام لما أخبر أن الله تعالى جعل تلك الأرض لهم، كان هذا وعدًا بأن الله تعالى ينصرهم عليهم، فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكِّين في صدق موسى عليه السلام، فيصيروا كافرين بالإلهية والنبوّة.

والوجه الثاني: المراد: لا ترجعوا عن الأرض التي أُمرتم بدخولها إلى الأرض التي خرجتم

عنها. يروى أن القوم كانوا قد عزموا على الرجوع إلى مصر. وقوله: ﴿فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ﴾ فيه وجوه: أحدها: خاسرين في الآخرة فإنه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب. وثانيها: ترجعون إلى الذل. وثالثها: تموتون في التيه ولا تَصِلون إلى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة.

قال تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُواْ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾﴾

ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾ وفي تفسير الجبارين وجهان: الأول: الجبار: فَعَّال، مِن جَبَره على الأمر بمعنى أجبره عليه، وهو العاتي الذي يجبر الناس على ما يريد، وهذا هو اختيار الفرّاء والزجاج. قال الفرّاء: لم أسمع فَعَّالاً من أفعل إلا في حرفين وهما: جَبَّار من أجبر، ودَرَّاك من أدرك. والثاني: أنه مأخوذ من قولهم: (نخلة جبارة) إذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الأيدي إليها، ويقال: (رجل جبار) إذا كان طويلاً عظيمًا قويًّا، تشبيهًا بالجبار من النخل، والقوم، كانوا في غاية القوة وعظم الأجسام بحيث كانت أيدي قوم موسى ما كانت تصل إليهم، فسموهم جبارين لهذا المعنى.

ثم قال القوم: ﴿وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ﴾ وإنما قالوا هذا على سبيل الاستبعاد، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠].

ثم قال تعالى: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُواْ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: هذا الرجلان هما يوشع بن نون، وكالب بن يوفنا، وكانا من الذين يخافون الله وأنعم الله عليهما بالهداية والثقة بعون الله تعالى والاعتماد على نصرة الله. قال القفال: ويجوز أن يكون التقدير: قال رجلان من الذين يخافهم بنو إسرائيل وهم الجبارون، وهما رجلان منهم أنعم الله عليهما بالإيمان فآمنا، وقالا هذا القول لقوم موسى تشجيعًا لهم على قتالهم، وقراءة من قرأ: (يُخافون) بالضم شاهدة لهذا الوجه.

المسألة الثانية: في قوله: ﴿أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا﴾ وجهان: الأول: أنه صفة لقوله: ﴿رَجُلَانِ﴾، والثاني: أنه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿ٱدْخُلُواْ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ﴾ مبالغة في الوعد بالنصر والظفر، كأنه قال:

متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار ولا ساكن دار، فلا تخافوهم. والله أعلم.

المسألة الرابعة: إنما جزم هذان الرجلان في قولهما: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ﴾ لأنهما كانا جازمين بنبوّة موسى عليه السلام، فلما أخبرهم موسى عليه السلام بأن الله قال: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] لا جرم قطعا بأن النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم، ولذلك ختموا كلامهم بقولهم: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ يعني لما وعدكم الله تعالى النصر فلا ينبغي أن تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم أجسامهم، بل توكلوا على الله في حصول هذا النصر لكم إن كنتم مؤمنين مقرين بوجود الإله القادر ومؤمنين بصحة نبوّة موسى عليه السلام.

قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُوا۟ فِيهَا ۖ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى ۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٥﴾ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۛ أَرْبَعِينَ سَنَةً ۛ يَتِيهُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُوا۟ فِيهَا ۖ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ﴾ وفي قوله: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾ وجوه: الأول: لعلّ القوم كانوا مجسمة، وكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى. الثاني: يحتمل أن لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال: (كلمته فذهب يجيبني)، يعني يريد أن يجيبني، فكأنهم قالوا: كن أنت وربك مريدين لقتالهم. والثالث: التقدير: (اذهب أنت وربك معين لك بزعمك) فأضمر خبر الابتداء.

فإن قيل: إذا أضمرنا الخبر فكيف يجعل قوله: ﴿فَقَٰتِلَآ﴾ خبرًا أيضًا؟

قلنا: لا يمتنع خبر بعد خبر. والرابع: المراد بقوله: ﴿وَرَبُّكَ﴾ أخوه هارون، وسموه ربًا لأنه كان أكبر من موسى. قال المفسرون: قولهم: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾ إن قالوه على وجه الذهاب من مكان إلى مكان فهو كفر، وإن قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق، ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: ٢٦] والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود، وشدة بغضهم، وغلوهم في المنازعة مع أنبياء الله تعالى منذ كانوا.

ثم إنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه لما سمع منهم هذا الكلام ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى﴾ ذكر الزجاج في إعراب قوله: ﴿وَأَخِى﴾ وجهين: الرفع والنصب، أما الرفع فمن وجهين: أحدهما: أن يكون نسقًا على موضع ﴿إِنِّى﴾ والمعنى: أنا لا أملك إلا نفسي، وأخي

كذلك . ومثله قوله : ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾[التوبة: ٣] والثاني : أن يكون عطفًا على الضمير في (أملك) وهو (أنا) والمعنى : (لا أملك أنا وأخي إلا أنفسنا) وأما النصب فمن وجهين : أحدهما أن يكون نسقًا على الياء ، والتقدير : إني وأخي لا نملك إلا أنفسنا ، والثاني : أن يكون (أخي) معطوفًا على (نفسي) فيكون المعنى : (لا أملك إلا نفسي ، ولا أملك إلا أخي) ، لأن أخاه إذا كان مطيعًا له فهو مالك طاعته .

فإن قيل: لمَ قال : لا أملك إلا نفسي وأخي . وكان معه الرجلان المذكوران؟

قلنا: كأنه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من إطباق الأكثرين على التمرد ، وأيضًا لعلّه إنما قال ذلك تقليلاً لمن يوافقه ، وأيضًا يجوز أن يكون المراد بالأخ من يواخيه في الدين ، وعلى هذا التقدير فكانا داخلين في قوله : ﴿وَأَخِيۖ﴾ .

ثم قال: ﴿فَٱفۡرُقۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ يعني فافصل بيننا وبينهم بأن تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون ، وهو في معنى الدعاء عليهم ، ويحتمل أن يكون المراد : خلِّصنا من صحبتهم ، وهو كقوله ﴿وَنَجِّنِي مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[القصص: ٢١] .

ثم إنه تعالى قال: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيۡهِمۡۛ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗۛ يَتِيهُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ فَلَا تَأۡسَ عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى : قوله ﴿فَإِنَّهَا﴾ أي الأرض المقدسة محرمة عليهم . وفي قوله : ﴿أَرۡبَعِينَ سَنَةٗۛ﴾ قولان : أحدهما : أنها منصوبة بالتحريم ، أي الأرض المقدسة محرمة عليهم أربعين سنة ، ثم فتح الله تعالى تلك الأرض لهم من غير محاربة ، هكذا ذكره الربيع بن أنس .

والقول الثاني: أنها منصوبة بقوله : ﴿يَتِيهُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ أي بقوا في تلك الحالة أربعين سنة ، وأما الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا ، ثم إن أولادهم دخلوا تلك البلدة .

المسألة الثانية : يحتمل أن موسى عليه السلام لما قال في دعائه على القوم : ﴿فَٱفۡرُقۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[المائدة: ٢٥] لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب ، بل أخف منه . فلما أخبره الله تعالى بالتيه ، علم أنه يحزن بسبب ذلك ، فعزّاه وهوّن أمرهم عليه ، فقال : ﴿فَلَا تَأۡسَ عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ قال مقاتل : إن موسى لما دعا عليهم أخبره الله تعالى بأحوال التيه ، ثم إن موسى عليه السلام أخبر قومه بذلك ، فقالوا له : لمَ دعوت علينا؟! وندم موسى على ما عمل ، فأوحى الله تعالى إليه ﴿فَلَا تَأۡسَ عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ وجائز أن يكون ذلك خطابًا لمحمد ﷺ ، أي لا تحزن على قوم لم يزل شأنهم المعاصي ومخالفة الرسل . والله أعلم .

المسألة الثالثة : اختلف الناس في أن موسى وهارون عليهما السلام هل بقيا في التيه أم لا؟

فقال قوم : إنهما ما كانا في التيه . قالوا : ويدل عليه وجوه : الأول : أنه عليه السلام دعا الله يفرق بينه وبين القوم الفاسقين ، ودعوات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مجابة ، وهذا يدل على

أنه عليه السلام ما كان معهم في ذلك الموضع. والثاني: أن ذلك التيه كان عذابًا والأنبياء لا يعذبون. والثالث: أن القوم إنما عُذبوا بسبب أنهم تمردوا وموسى وهارون ما كانا كذلك، فكيف يجوز أن يكونا مع أولئك الفاسقين في ذلك العذاب؟!

وقال آخرون: إنهما كانا مع القوم في ذلك التيه إلا أنه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب، كما سَهَّل النار على إبراهيم فجعلها بردًا وسلامًا. **ثم القائلون بهذا القول** اختلفوا في أنهما هل ماتا في التيه أو خرجا منه؟ **فقال قوم:** إن هارون مات في التيه ثم مات موسى بعده بسنة، وبقي يوشع بن نون وكان ابن أخت موسى ووصيه بعد موته، وهو الذي فتح الأرض المقدسة. وقيل: إنه ملك الشأم بعد ذلك.

وقال آخرون: بل بقي موسى بعد ذلك، وخرج من التيه، وحارب الجبارين وقهرهم، وأَخَذ الأرض المقدسة، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ﴾ الأكثرون على أنه تحريم مَنْع لا تحريم تعَبُّد، وقيل: يجوز أيضًا أن يكون تحريم تعبد، فأمَرهم بأن يمكثوا في تلك المفازة في الشدة والبلية عقابًا لهم على سوء صنيعهم.

المسألة الخامسة: اختلفوا في التيه: فقال الربيع: مقدار ستة فراسخ، وقيل: تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخًا. وقيل: ستة في اثني عشر فرسخًا، وقيل: كانوا ستمائة ألف فارس.

فإن قيل: كيف يُعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة أربعين سنة بحيث لا يتفق لأحد منهم أن يجد طريقًا إلى الخروج عنها، ولو أنهم وضعوا أعينهم على حركة الشمس أو الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم، فكيف في المفازة الصغيرة؟!

قلنا: فيه وجهان: الأول: أن انخراق العادات في زمان الأنبياء غير مستبعد، إذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات، وإنه باطل. الثاني: إذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال؛ لاحتمال أن الله تعالى حرّم عليهم الرجوع إلى أوطانهم، بل أمَرهم بالمكث في تلك المفازة أربعين سنة مع المشقة والمحنة، جزاءً لهم على سوء صنيعهم، وعلى هذا التقدير فقد زال الإشكال.

المسألة السادسة: يقال: تاه يتيه تَيهًا وتِيهًا وتوهًا، والتيه أعمها، والتيهاء: الأرض التي لا يُهتدى فيها. قال الحسن: كانوا يصبحون حيث أمسوا، ويمسون حيث أصبحوا، وكانت حركتهم في تلك المفازة على سبيل الاستدارة، وهذا مشكل فإنهم إذا وضعوا أعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا، فإنهم لا بدّ وأن يخرجوا عن المفازة، بل الأَوْلى حَمْل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه، والله أعلم.

قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ ءَادَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنْ

بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾

قوله تعالى ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه: **الأول**: أنه تعالى قال فيما تقدم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ﴾ [المائدة: ١١] فذكر تعالى أن الأعداء يريدون إيقاع البلاء والمحنة بهم، لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع أعداءهم من إيصال الشر إليهم، ثم إنه تعالى لأجل التسلية وتخفيف هذه الأحوال على القلب، ذكَر قصصًا كثيرة في أن كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فإن الناس ينازعونه حسدًا وبغيًا، فذكَر أولاً قصة النقباء الاثني عشر وأخَذْ الله تعالى الميثاق منهم، ثم إن اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة، وذكر بعده شدة إصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة على فساد ما هم عليه، وما ذاك إلا لحسدهم لمحمد ﷺ فيما آتاه الله من الدين الحق، ثم ذكَر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين وإصرار قومه على التمرد والعصيان، ثم ذكَر بعده قصة ابنَيْ آدم وأن أحدهما قَتَل الآخر حسدًا منه على أن الله تعالى قَبِل قربانه، وكل هذه القصص دالة على أن كل ذي نعمة محسود، فلما كانت نعم الله على محمد ﷺ أعظم النعم، لا جرم لم يبعد اتفاق الأعداء على استخراج أنواع المكر والكيد في حقه، فكان ذِكْر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله ﷺ لمَّا هَمَّ قوم من اليهود أن يمكروا به وأن يوقعوا به آفة ومحنة. **والثاني**: أن هذا متعلق بقوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾ [المائدة: ١٥] وهذه القصة وكيفية إيجاب القصاص عليها من أسرار التوراة. **والثالث**: أن هذه القصة متعلقة بما قبلها، وهي قصة محاربة الجبارين، أي اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا أن سبيل أسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب إقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابني آدم في إقدام أحدهما على قتل الآخر. **والرابع**: قيل: هذا متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] أي لا ينفعهم كونهم من أولاد الأنبياء مع كفرهم، كما لم ينتفع ولد آدم عند معصيته بكون أبيه نبيًّا معظمًا عند الله تعالى. **الخامس**: لما كفر أهل الكتاب بمحمد ﷺ حسدًا، أخبرهم الله تعالى بخبر ابن آدم وأن الحسد أوقعه في سوء العاقبة، والمقصود منه التحذير عن الحسد.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ﴾ فيه قولان: أحدهما: واتل على الناس. والثاني: واتل على أهل الكتاب. وفي قوله: ﴿ٱبْنَيْ ءَادَمَ﴾ قولان: **الأول**: أنهما ابنا آدم من صلبه، وهما هابيل

وقابيل. وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان: أحدهما: أن هابيل كان صاحب غنم، وقابيل كان صاحب زرع، فقَرَّب كل واحد منهما قربانًا، فطلب هابيل أحسن شاة كانت في غنمه وجعلها قربانًا، وطلب قابيل شر حنطة في زرعه فجعلها قربانًا، ثم تقرب كل واحد بقربانه إلى الله، فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل، فعلم قابيل أن الله تعالى قَبِل قربان أخيه ولم يقبل قربانه فَحَسده وقَصَد قتله. وثانيهما: ما روي أن آدم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام وجارية، وكان يزوج البنت من بطن بالغلام من بطن آخر، فولد له قابيل وتوأمته، وبعدهما هابيل وتوأمته، وكانت توأمة قابيل أحسن الناس وجهًا، فأراد آدم أن يزوجها من هابيل، فأبى قابيل ذلك وقال: أنا أحق بها، وهو أحق بأخته، وليس هذا من الله تعالى، وإنما هو رأيك، فقال آدم عليه السلام لهما: قَربا قربانًا، فأيكما قُبِل قربانه زوجتها منه، فقبل الله تعالى قربان هابيل بأن أنزل الله تعالى على قربانه نارًا، فقتله قابيل حسدًا له.

والقول الثاني: وهو قول الحسن والضحاك: أن ابنى آدم اللذين قربا قربانًا ما كان ابني آدم لصلبه، وإنما كانا رجلين من بني إسرائيل. قالا: والدليل عليه قوله تعالى في آخر القصة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] إذ من الظاهر أن صدور هذا الذنب من أحد ابنى آدم لا يصلح أن يكون سببًا لإيجاب القصاص على بني إسرائيل، أما لما أقدم رجل من بني إسرائيل على مثل هذه المعصية، أمكن جَعْل ذلك سببًا لإيجاب القصاص عليهم زجرًا لهم عن المعاودة إلى مثل هذا الذنب. ومما يدل على ذلك أيضًا أن المقصود من هذه القصة بيان إصرار اليهود أبدًا من قديم الدهر على التمرد والحسد، حتى بلغ بهم شدة الحسد إلى أن أحدهما لما قَبِل الله قربانه حسده الآخر وأقدم على قتله، ولا شك أنها رتبة عظيمة في الحسد، فإنه لما شاهد أن قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى فذلك مما يدعوه إلى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه، فلما أقدم على قتله وقَتَله مع هذه الحالة دل ذلك على أنه كان قد بلغ في الحسد إلى أقصى الغايات، وإذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان أن الحسد دأب قديم في بني إسرائيل، وجب أن يقال: هذان الرجلان كانا من بني إسرائيل.

واعلم أن **القول الأول** هو الذي اختاره أكثر أصحاب الأخبار، وفي الآية أيضًا ما يدل عليه؛ لأن الآية تدل على أن القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلَّم ذلك من عمل الغراب، ولو كان من بني إسرائيل لما خفي عليه هذا الأمر، وهو الحق، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ فيه وجوه: الأول: بالحق، أي تلاوة متلبسة بالحق والصحة من عند الله تعالى. والثاني: أي تلاوة متلبسة بالصدق والحق موافقة لما في التوراة والإنجيل. الثالث: بالحق، أي بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد؛ لأن المشركين وأهل

الكتاب كانوا يحسدون رسول الله ﷺ ويبغون عليه. الرابع: بالحق، أي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الأقاصيص التي لا فائدة فيها، وإنما هي لهو الحديث، وهذا يدل على أن المقصود بالذكر من الأقاصيص والقصص في القرآن العبرة لا مجرد الحكاية، ونظيره قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١].

ثم قال تعالى: ﴿إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: إذ: نُصب بماذا؟ فيه قولان: الأول: أنه نُصب بالنبأ، أي قصتهم في ذلك الوقت. الثاني: يجوز أن يكون بدلاً من النبأ، أي: واتل عليهم من النبأ نبأ ذلك الوقت، على تقدير حذف المضاف.

المسألة الثانية: القربان: اسم لما يُتقرب به إلى الله تعالى من ذبيحة أو صدقة، ومضى الكلام على القربان في سورة آل عمران.

المسألة الثالثة: تقدير الكلام وهو قوله: ﴿إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا﴾ قَرَّب كل واحد منهما قربانًا إلا أنه جمعهما في الفعل وأفرد الاسم؛ لأنه يستدل بفعلهما على أن لكل واحد قربانًا. وقيل: إن القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد، وأيضًا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران، والمصدر لا يثنى ولا يجمع.

ثم قال تعالى: ﴿فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قيل: كانت علامة القبول أن تأكله النار. وهو قول أكثر المفسرين. وقال مجاهد: علامة الرد أن تأكله النار. والأول أَوْلى لاتفاق أكثر المفسرين عليه. وقيل: ما كان في ذلك الوقت فقير يُدفع إليه ما يتقرب به إلى الله تعالى، فكانت النار تنزل من السماء فتأكله.

المسألة الثانية: إنما صار أحد القربانين مقبولاً والآخر مردودًا لأن حصول التقوى شرط في قبول الأعمال. قال تعالى هاهنا حكاية عن المُحق: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ وقال فيما أَمَرنا به من القربان بالبدن: ﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحج: ٣٧] فأخبر أن الذي يصل إلى حضرة الله ليس إلا التقوى، والتقوى من صفات القلوب، قال عليه الصلاة والسلام: «التقوى هاهنا» وأشار إلى القلب، وحقيقة التقوى أمور: أحدها: أن يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة، فيتقي بأقصى ما يقدر عليه عن جهات التقصير، وثانيها: أن يكون في غاية الاتقاء من أن يأتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله تعالى. وثالثها: أن يتقي أن يكون لغير الله فيه شركة، وما أصعبَ رعايةَ هذه الشرائط! وقيل في هذه القصة: إن أحدهما جعل قربانه أحسن ما كان معه، والآخر جعل قربانه أردأ ما كان معه. وقيل: إنه أضمر أنه لا يبالي، سواء قُبل أو لم يقبل، ولا يزوج أخته من هابيل. وقيل: كان قابيل ليس من أهل التقوى والطاعة؛ فلذلك لم يقبل الله قربانه.

ثم حكى الله تعالى عن قابيل أنه قال لهابيل: ﴿لَأَقْتُلَنَّكَ﴾ فقال هابيل: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ وفي الكلام حذف، والتقدير: كأن هابيل قال: لمَ تقتلني؟ قال: لأن قربانك صار مقبولاً. فقال هابيل: وما ذنبي؟ إنما يتقبل الله من المتقين. وقيل: هذا من كلام الله تعالى لنبيّه محمد ﷺ اعتراضًا بين القصة؛ كأنه تعالى بيّن لمحمد ﷺ أنه إنما لم يقبل قربانه لأنه لم يكن متقيًا.

ثم حكى تعالى عن الأخ المظلوم أنه قال: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

السؤال الأول: وهو أنه لمَ لم يدفع القاتل عن نفسه مع أن الدفع عن النفس واجب؟ وهَبْ أنه ليس بواجب فلا أقل من أنه ليس بحرام، فلمَ قال: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾؟

والجواب من وجوه: الأول: يحتمل أن يقال: لاح للمقتول بأمارات تغلب على الظن أنه يريد قتله، فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة، يعني أنا لا أُجوز من نفسي أن أبدأك بالقتل الظلم العدوان، وإنما لا أفعله خوفًا من الله تعالى. وإنما ذكر له هذا الكلام قبل إقدام القاتل على قتله، وكان غرضه منه تقبيح القتل العمد في قلبه، ولهذا يروى أن قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب رأسه بحجر كبير فقتله.

والوجه الثاني في الجواب: أن المذكور في الآية قوله: ﴿مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ﴾ يعني لا أبسط يدي إليك لغرض قتلك، وإنما أبسط يدي إليك لغرض الدفع. وقال أهل العلم: الدافع عن نفسه يجب عليه أن يدفع بالأيسر فالأيسر، وليس له أن يقصد القتل بل يجب عليه أن يقصد الدفع، ثم إن لم يندفع إلا بالقتل جاز له ذلك.

الوجه الثالث: قال بعضهم: المقصود بالقتل: إن أراد أن يستسلم جاز له ذلك، وهكذا فَعَل عثمان رضي الله تعالى عنه. وقال النبي عليه الصلاة والسلام لمحمد بن مسلمة: «**أَلْقِ كُمَّكَ عَلَى وَجْهِكَ، وَكُنْ عَبْدَ اللَّه الْمَقْتُولَ، وَلاَ تَكُنْ عَبْدَ اللَّه الْقَاتِلَ**»(١).

الوجه الرابع: وجوب الدفع عن النفس أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع. وقال

---

(١) لم أجده وليس له إسناد، وأما قوله: «كن عبد الله المقتول» فقد جاء عند أبي داود وغيره.

صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب (الفتن)، باب: (النهي عن السعي في الفتنة) (٤/ ٩٩)، حديث رقم (٤٢٥٨) من طريق القاسم بن زدان عن إسحاق بن راشد... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ٤٤٨)، حديث رقم (٤٢٨٦) من طريق معمر عن رجل عن عمرو بن وابصة الأسدي... به، وهذا الإسناد عند أحمد فيه الرجل لم يسم وهو شيخ معمر، فقال: معمر عن إسحاق بن راشد... به، فصار الإسناد صحيحًا، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٥/ ١٢١)، حديث رقم (٣٨٥٨٤) من طريق عن إسحاق بن راشد، عن عمرو بن وابصة الأسدي، عن أبيه، قال: إني بالكوفة في داري إذ سمعت على باب الدار: السلام عليكم، ألج؟ فقلت: وعليكم السلام، فلِجْ. فإذا هو عبد الله بن مسعود.

والبزار في (مسنده) (٤/ ٢٧٦)، حديث رقم (١٤٤٤) من طريق معمر... به، والطبراني في (الكبير) (١٠/ ٨)، حديث رقم (٩٧٧٤) من طريق عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن إسحاق بن راشد... به، ونعيم بن حماد في

مجاهد: إن الدفع عن النفس ما كان مباحًا في ذلك الوقت.

السؤال الثاني: لـمَ جاء الشرط بلفظ الفعل، والجزاء بلفظ اسم الفاعل، وهو قوله: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ﴾؟

والجواب: ليفيد أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع؛ ولذلك أكده بالباء المؤكد للنفي.

قال تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٣٠﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾

وفيه سؤالان:

الأول: كيف يُعقل أن يبوء القاتل بإثم المقتول مع أنه تعالى قال: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]؟

والجواب من وجهين: الأول: قال ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود والحسن وقتادة رضي الله عنهم: معناه تحمل إثم قتلي وإثمك الذي كان منك قبل قتلي. وهذا بحذف المضاف. والثاني: قال الزجاج: معناه: ترجع إلى الله بإثم قتلي وإثمك الذي من أجله لم يتقبل قربانك.

السؤال الثاني: كما لايجوز للإنسان أن يريد من نفسه أن يعصي الله تعالى، فكذلك لا يجوز أن يريد من غيره أن يعصي الله، فلمَ قال: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾؟

والجواب من وجوه: الأول: قد ذكرنا أن هذا الكلام إنما دار بينهما عندما غلب على ظن المقتول أنه يريد قتله، وكان ذلك قبل إقدام القاتل على إيقاع القتل به، وكأنه لما وعظه ونصحه قال له: وإن كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة، فلا بدّ وأن تترصد قتلي في وقت أكون غافلاً عنك وعاجزًا عن دفعك، فحينئذٍ لا يمكنني أن أدفعك عن قتلي إلا إذا قتلتك ابتداءً بمجرد الظن والحسبان، وهذا مني كبيرة ومعصية، وإذا دار الأمر بين أن يكون فاعل هذه المعصية أنا وبين أن يكون أنت، فأنا أحب أن تحصل هذه الكبيرة لك لا لي، ومن المعلوم أن إرادة صدور الذنب من الغير في هذه الحالة وعلى هذا الشرط لا يكون حرامًا، بل هو عين الطاعة ومحض الإخلاص.

(الفتن) (١/ ١٣٩)، حديث رقم (٣٤٢)، قال: حدثنا ابن المبارك عن معمر عن إسحاق بن راشد... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٧/ ٣٠٢)، وقال: رواه أبو داود باختصار، ورواه أحمد بإسنادين، ورجال أحدهما ثقات، وأورده الألباني في (السلسلة الصحيحة) (٩/ ٣٤)، حديث رقم (٣٢٥٤).

والوجه الثاني في الجواب: أن المراد: إني أريد أن تبوء بعقوبة قتلي. ولا شك أنه يجوز للمظلوم أن يريد من الله عقاب ظالمه. والثالث: روي أن الظالم إذا لم يجد يوم القيامة ما يرضي خصمه أُخذ من سيئات المظلوم وحُمل على الظالم [١]، فعلى هذا يجوز أن يقال: إني أريد أن تبوأ بإثمي في أنه يُحمل عليك يوم القيامة إذا لم تجد ما يرضيني، وبإثمك في قتلك إياي. وهذا يصلح جوابًا عن السؤال الأول، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ ثم قال المفسرون: سَهَّلت له نفسه قتل أخيه. ومنهم من قال: شجعته، وتحقيق الكلام أن الإنسان إذا تصور من القتل العمد العدوان كونه من أعظم الكبائر، فهذا الاعتقاد يصير صارفًا له عن فعله، فيكون هذا الفعل كالشيء العاصي المتمرد عليه الذي لا يعطيه بوجه ألبتة، فإذا أوردت النفس أنواع وساوسها صار هذا الفعل سهلاً عليه، فكأن النفس جعلت بوساوسها العجيبة هذا الفعل كالمطيع له بعد أن كان كالعاصي المتمرد عليه. فهذا هو المراد بقوله: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ **قالت المعتزلة**: لو كان خالق الكل هو الله تعالى، لكان ذلك التزيين والتطويع مضافًا إلى الله تعالى لا إلى النفس.

وجوابه: أنه لما أسندت الأفعال إلى الدواعي، وكان فاعل تلك الدواعي هو الله تعالى، فكان فاعل الأفعال كلها هو الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿فَقَتَلَهُۥ﴾ قيل: لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل، فظهر له إبليس وأخذ طيرًا وضرب رأسه بحجر، فتعلَّم قابيل ذلك منه، ثم إنه وجد هابيل نائمًا يومًا فضرب رأسه بحجر فمات. وعن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: «**لاَ تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا إلاَّ كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا**» [٢] وذلك أنه أول من سن القتل.

ثم قال تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ قال ابن عباس: خسر دنياه وآخرته، أما الدنيا فهو أنه أسخط والديه وبقي مذمومًا إلى يوم القيامة، وأما الآخرة فهو العقاب العظيم. قيل: إن قابيل لما قتل أخاه، هرب إلى عدن من أرض اليمن، فأتاه إبليس وقال: إنما أكلت النار قربان هابيل لأنه

---

(١) جاء بهذا المعنى حديث سلمان وهو صحيح.

صحيح: أخرجه الطبراني في (الكبير) (٦/ ٢٥٨)، حديث رقم (٦١٥٣) من طريق عبد الله بن إسحاق العطار... به، والبزار في مسنده (٦/ ٤٩٠)، حديث رقم (٢٥٢٤) من طريق خالد بن حمزة العطار، قال: أخبرنا عثمان بن غياث قال: أخبرنا أبو عثمان عن سلمان رضي الله عنه أن رسول الله قال: «يجيء الرجل يوم القيامة من الحسنات ما يظن أن ينجو بها، فلا يزال يقوم رجل قد ظلمه مظلمة فيؤخذ من حسناته، فيعطى المظلوم حتى لا يبقى له حسنة، ثم يجيء من قد ظلمه ولم يبق من حسناته شيء، فيؤخذ من سيئات المظلوم فتوضع على سيئاته...» به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (١٠/ ٢٥٣)، وقال: رواه الطبراني والبزار عن عبد الله بن إسحاق العطار عن خالد بن ضمرة ولم أعرفه وبقية رجاله رجال الصحيح.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الاعتصام بالسنة)، باب: (إثم من دعا إلى ضلالة) (١٣/ ٣١٤)، حديث رقم (٧٣٢١) من طريق الحميدي... به، ومسلم في كتاب (القسامة)، باب: (إثم من سن القتل) (٣/ ٢٧/ ١٣٠٤) من طريق ابن أبي عمر... به، جميعًا (الحميدي، ابن أبي عمر، عبد الرحمن) عن سفيان... به.

كان يخدم النار ويعبدها، فإن عبدت النار أيضًا حصل مقصودك. فبنى بيت نار وهو أول من عبد النار. وروي أن هابيل قُتل وهو ابن عشرين سنة، وكان قَتْله عند عقبة حراء، وقيل: بالبصرة في موضع المسجد الأعظم، وروي أنه لما قتله اسود جسده وكان أبيض، فسأله آدم عن أخيه، فقال: ما كنت عليه وكيلاً. فقال: بل قتلته، ولذلك اسود جسدك. ومكث آدم بعده مائة سنة لم يضحك قط. قال صاحب (الكشاف): يروى أنه رثاه بشعر. قال: وهو كذب بحت، وما الشعر إلا منحول ملحون، والأنبياء معصومون عن الشعر. وصَدَق صاحب (الكشاف) فيما قال. فإن ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق بالحمقى من المعلمين، فكيف ينسب إلى من جعل الله علمه حجة على الملائكة؟!

قال تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِي سَوْءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوْءَةَ أَخِيۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ۝٣١﴾

ثم قال تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِي سَوْءَةَ أَخِيهِۚ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قيل: لما قتله تركه لا يدري ما يصنع به، ثم خاف عليه السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تغير، فبعث الله غرابًا، وفيه وجوه: الأول: بعث الله غرابين فاقتتلا، فقتل أحدهما الآخر، فحفر له بمنقاره ورجليه ثم ألقاه في الحفرة، فتعلم قابيل ذلك من الغراب. الثاني: قال الأصم: لما قتله وتركه، بعث الله غرابًا يحثو التراب على المقتول، فلما رأى القاتل أن الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال: يا ويلتى. الثالث: قال أبو مسلم: عادة الغراب دفن الأشياء، فجاء غراب فدفن شيئًا فتعلم ذلك منه.

المسألة الثانية: (ليريه) فيه وجهان: الأول: ليريه الله أو ليريه الغراب، أي ليعلمه؛ لأنه لما كان سبب تعلمه فكأنه قصد تعليمه على سبيل المجاز.

المسألة الثالثة: (سوأة أخيه) عورة أخيه، وهو ما لا يجوز أن ينكشف من جسده، والسوأة: الفضيحة لقبحها. وقيل: سوأة أخيه، أي جيفة أخيه.

ثم قال تعالى: ﴿قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوْءَةَ أَخِيۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لا شك أن قوله: ﴿يَٰوَيْلَتَىٰٓ﴾ كلمة تحسر وتلهف، وفي الآية احتمالان: الأول: أنه ما كان يعلم كيف يدفن المقتول، فلما تعلم ذلك من الغراب، عَلِم أن الغراب أكثر علمًا منه، وعَلِم أنه إنما أقدم على قتل أخيه بسبب جهله وقلة معرفته، فندم وتلهف وتحسر على

فعله. الثاني: أنه كان عالمًا بكيفية دفنه، فإنه يبعد في الإنسان أن لا يهتدي إلى هذا القدر من العمل، إلا أنه لما قتله تركه بالعراء استخفافًا به، ولما رأى الغراب يدفن الغراب الآخر رق قلبه وقال: إن هذا الغراب لما قتل ذلك الآخر فبعد أن قتله أخفاه تحت الأرض، أفأكون أقل شفقة من هذا الغراب؟! وقيل: إن الغراب جاء وكان يحثي التراب على المقتول، فلما رأى أن الله أكرمه حال حياته بقبول قربانه. وأكرمه بعد مماته بأن بعث هذا الغراب ليدفنه تحت الأرض علم أنه عظيم الدرجة عند الله، فتلهف على فعله، وعَلِم أنه لا قدرة له على التقرب إلى أخيه إلا بأن يدفنه في الأرض، فلا جرم قال: يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب.

المسألة الثانية: قوله: ﴿يَٰوَيۡلَتَىٰٓ﴾ اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب، وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة، ولفظها لفظ النداء، كأن الويل غير حاضر له فناداه ليحضره، أي أيها الويل احضر، فهذا أوان حضورك، وذكر (يا) زيادة بيان كما في قوله: ﴿يَٰوَيۡلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ﴾ [هود: ٧٢] والله أعلم.

المسألة الثالثة: لفظ الندم وُضع للزوم، ومنه سمي النديم نديمًا لأنه يلازم المجلس. وفيه سؤال: وهو أنه ﷺ قال: «النَّدَمُ تَوْبَةٌ»(١) فلما كان من النادمين كان من التائبين، فلمَ لم تُقبل توبته؟

أجابوا عنه من وجوه: أحدها: أنه لما لم يعلم الدفن إلا من الغراب، صار من النادمين على

---

(١) صحيح: أخرجه ابن ماجه في كتاب (الزهد)، باب: (ذكر التوبة) (٢/ ١٤٢٠)، حديث رقم (٤٢٥٢)، قال: حدثنا هشام بن عمارة حدثنا سفيان عن عبد الكريم الجزري... به، وأحمد في (مسنده) (١/ ٣٧٦)، حديث رقم (٣٥٦٨)، قال: حدثنا سفيان عن عبد الكريم... به، والحاكم في (المستدرك) (٤/ ٢٧١)، حديث رقم (٧٦١٢) من طريق سفيان... به، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٤/ ٢٩١) من طريق يونس قال: حدثنا شعبة... به، والشاشي في (مسنده) (١/ ٣٠٩)، حديث رقم (٢٦٩) من طريق علي بن الجعد أخبرنا سفيان بن سعيد وشريك بن عبد الله عن عبد الكريم الجزري... به، والحميدي في (مسنده) (١/ ٥٨)، حديث رقم (١٠٥)، قال: حدثنا سفيان... به، والطبراني في مسند الشاميين (١/ ١٤٨) حديث رقم (٢٣٧) من طريق عبد الرحمن بن ثابت وسفيان الثوري عن عبد الكريم الجزري... به، وأبو داود الطيالسي في (مسنده) (١/ ٥٠)، حديث رقم (٣٨١)، قال: حدثنا زهير بن معاوية عن عبد الكريم الجزري عن زياد وليس بابن أبي مريم عن عبد الله بن معقول... به، وأبو يعلى في (مسنده) (٨/ ٣٨٠)، حديث رقم (٤٩٦٩) من طريق سفيان... به، ورواه أيضًا في (٩/ ١٣)، حديث رقم (٤٩٦٩) من طريق سفيان... به، ورواه أيضًا في (٩/ ١٣)، حديث رقم (٥٠٨١) من طريق شريك عن عبد الكريم... به، وابن الجعد في (مسنده) (١/ ٢٦٤)، حديث رقم (١٧٣٨/ ١٧٣٩) من طريق سفيان وشريك عن عبد الكريم... به، والقضاعي في (مسند الشهاب) (١/ ٤٣/ ١٤) من طريق سفيان... به، والدارقطني في (العلل) (٥/ ١٩٠)، حديث رقم (٨١٣).

وقال: فقال يرويه عبد الكريم بن مالك الجزري وخصيف بن عبد الرحمن وأبو سعد البقال، فأما عبد الكريم فاختلف عنه فرواه مالك بن أنس عن عبد الكريم عن رجل لم يسمه عن أبيه عن عبد الله عن النبي ﷺ تفرد به بن وهب عن مالك وخالفه عمر بن سعيد بن مسروق وفرات بن سلمان وزهير بن معاوية وعبيد الله بن عمرو الرقي وشريك بن عبد الله وسفيان الثوري، فرووه عن عبد الكريم عن زياد بن الجراح ومنهم من قال: زياد بن أبي مريم عن عبد الله بن معقل أنه سمع مع أبيه عن ابن مسعود وقال: حصيف بن عبد الرحمن عن زياد بن أبي مريم عن عبد الله بن معقل عن أبيه عن ابن مسعود، واختلف عن أبي سعد البقال: فرواه الحسن بن صالح عن أبي سعد عن عبد الله بن

حمله على ظهره سنة، والثاني: أنه صار من النادمين على قتل أخيه؛ لأنه لم ينتفع بقتله، وسَخِط عليه بسببه أبواه وإخوته، فكان ندمه لأجل هذه الأسباب لا لكونه معصية، والثالث: أن ندمه كان لأجل أنه تركه بالعراء استخفافًا به بعد قتله، فلما رأى أن الغراب لما قتل الغراب دفنه، ندم على قساوة قلبه وقال: هذا أخي وشقيقي ولحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط بدمي، فإذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب ولم تظهر مني على أخي، كنت دون الغراب في الرحمة والأخلاق الحميدة!! فكان ندمه لهذه الأسباب، لا لأجل الخوف من الله تعالى، فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم.

قال تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ ﴾ أي بسبب فعلته.

فإن قيل عليه سؤالان: الأول: أن قوله: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ ﴾ أي من أجل ما مرّ من قصة قابيل وهابيل، كتبنا على بني إسرائيل القصاص. وذاك مشكل فإنه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني إسرائيل. **الثاني**: أن وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الأمم فما فائدة تخصيصه ببني إسرائيل؟

والجواب عن الأول من وجهين: أحدهما: قال الحسن: هذا القتل إنما وقع في بني إسرائيل لا بين ولدي آدم من صلبه، وقد ذكرنا هذه المسألة فيما تقدم. **والثاني**: أنا نسلِّم أن هذا القتل

معقل عن ابن مسعود مرفوعًا به، وتابعه ابن عيينة وعلي بن يزيد الصدائي وخالفهم وكيع ويحيى بن يمان وأبو معاوية الضرير فرووه عن أبي سعد عن ابن معقل عن ابن مسعود موقوفًا عدا الجماعة أبو يحيى الحماني من رواية ابنه يحيى عنه، فرواه عن أبي سعد عن أبي عمرو الشيباني عن عبد الله موقوفًا، ولم يصح شيء في ذكر أبي عمرو الشيباني، وقد خالفه غيره ممن رواه عن الحماني عن أبي سعد عن ابن معقل عن عبد الله موقوفًا أيضًا، وروى هذا الحديث معمر بن راشد عن عبد الكريم الجزري بإسناد آخر حدث به وهيب عن معمر عن عبد الكريم الجزري عن أبي عبيدة عن عبد الله عن النبي ﷺ لم يتابع على هذا القول عبد الكريم، والصحيح ما رواه الثوري وأخوه عمر بن سعيد ومن تابعهما عن عبد الكريم عن زياد عن ابن معقل أنه كان مع أبيه ثم ابن مسعود فسمعه يقول عن النبي ﷺ مرفوعًا، حدثنا الحسين بن إسماعيل المحاملي ثنا الفضل بن سهل الأعرج ثنا قراد أبو نوح ثنا يونس بن أبي إسحاق عن أبيه إسرائيل عن رجل عن عبد الله بن معقل عن أبيه أنه سمع ابن مسعود يقول: والله ما أعلم التوبة إلا الندم. كذا رواه يونس بن أبي إسحاق عن أبيه إسرائيل عن رجل عن أبيه، ويروى عن إسرائيل عن عبد الكريم عن زياد عن ابن معقل عن ابن مسعود عن النبي ﷺ وهو الصواب، وصححه الألباني في (صحيح الجامع) (١١٧٤٨) وقال: صحيح.

وقع بين ولدي آدم من صلبه، ولكن قوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ﴾ ليس إشارة إلى قصة قابيل وهابيل، بل هو إشارة إلى ما مر ذكره في هذه القصة من أنواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام، منها قوله: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٣٠]ومنها قوله: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ [المائدة: ٣١]فقوله: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ إشارة إلى أنه حصلت له خسارة الدين والدنيا، وقوله: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ إشارة إلى أنه حصل في قلبه أنواع الندم والحسرة والحزن مع أنه لا دَفْع له ألبتة، فقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ أي من أجل ذلك الذي ذكرنا في أثناء القصة من أنواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا القصاص من حق القاتل، وهذا جواب حسن، والله أعلم.

وأما السؤال الثاني: فالجواب عنه أن وجوب القصاص في حق القاتل وإن كان عامًّا في جميع الأديان والملل، إلا أن التشديد المذكور هاهنا في حق بني إسرائيل غير ثابت في جميع الأديان؛ لأنه تعالى حَكَم هاهنا بأن قتل النفس الواحدة جارٍ مجرى قتل جميع الناس، ولا شك في أن المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان، والمقصود من شرح هذه المبالغة أن اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة، أقدموا على قتل الأنبياء والرسل. وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بُعدهم عن طاعة الله تعالى، ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام في الواقعة التي ذكرنا أنهم عزموا على الفتك برسول الله ﷺ وبأكابر أصحابه، كان تخصيص بني إسرائيل في هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبًا للكلام ومؤكدًا للمقصود.

المسألة الثانية: قرئ (مِنَ اجْلِ ذَلِكَ) بحذف الهمزة وفتح النون لإلقاء حركتها عليها، وقرأ أبو جعفر: (مِن إِجْلِ ذَلِكَ) بكسر الهمزة، وهي لغة، فإذا خفف، كسر النون ملقيًا لكسر الهمزة عليها.

المسألة الثالثة: قال القائلون بالقياس: دلت الآية على أن أحكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل، وذلك لأنه تعالى قال: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ كذا وكذا، وهذا تصريح بأن كتبة تلك الأحكام معللة بتلك المعاني المشار إليها بقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ﴾.

والمعتزلة أيضًا قالوا: دلت هذه الآية على أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد، ومتى ثبت ذلك امتنع كونه تعالى خالقًا للكفر والقبائح فيهم مريدًا وقوعها منهم؛ لأن خلق القبائح وإرادتها تمنع من كونه تعالى مراعيًا للمصالح. وذلك يبطل التعليل المذكور في هذه الآية.

قال أصحابنا: القول بتعليل أحكام الله تعالى محال لوجوه: أحدها: أن العلة إن كانت قديمة لزم قِدم المعلول، وإن كانت محدثة وجب تعليلها بعلة أخرى ولزم التسلسل، وثانيها: لو كان معللاً بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إلى الله تعالى إن كان على السوية امتنع كونه علة، وإن لم يكن على السوية فأحدهما به أَوْلى، وذلك يقتضي كونه مستفيدًا تلك الأولوية من ذلك

الفعل، فيكون ناقصًا لذاته مستكملاً بغيره، وهو محال. وثالثها: أنه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي، ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي، بل يجب انتهاؤها إلى الداعية الأولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله، وثبت أن عند حدوث الداعية يجب الفعل، وعلى هذا التقدير فالكل من الله، وهذا يمنع من تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه، فثبت أن ظاهر هذه الآية من المتشابهات لا من المحكمات. والذي يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ١٧] وذلك نص صريح في أنه يحسن من الله كل شيء، ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح.

المسألة الرابعة: قوله ﴿أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ﴾ قال الزجاج: إنه معطوف على قوله ﴿نَفْسٍ﴾ والتقدير: من قتل نفسًا بغير نفس أو بغير فساد في الأرض. وإنما قال تعالى ذلك لأن القتل يحل لأسباب كثيرة، منها القصاص وهو المراد بقوله: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ﴾ ومنها الكفر مع الحراب، ومنها الكفر بعد الإيمان، ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة: ٣٣] فجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله: ﴿أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ﴾.

المسألة الخامسة: قوله: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ وفيه إشكال، وهو أن قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويًا لقتل جميع الناس؟ فإن من الممتنع أن يكون الجزء مساويًا للكل. وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال وجوهًا من الجواب، وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي أن تشبيه أحد الشيئين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه؛ لأن قولنا: (هذا يشبه ذاك) أعم من قولنا: (إنه يشبهه من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه) وإذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول: الجواب من وجوه: الأول: المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس: المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه، يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد، فكذلك يجب أن يكون قتل الإنسان الواحد مستعظمًا مهيبًا، فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام، لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام، وكيف لا يكون مستعظمًا وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

الوجه الثاني في الجواب: هو أن جميع الناس لو علموا من إنسان واحد أنه يقصد قتلهم بأجمعهم، فلا شك أنهم يدفعونه دفعًا لا يمكنه تحصيل مقصوده، فكذلك إذا علموا منه أنه يقصد قتل إنسان واحد معين، يجب أن يكون جدهم واجتهادهم في منعه عن قتل ذلك الإنسان مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الأولى.

الوجه الثالث في الجواب: وهو أنه لما أقدم على القتل العمد العدوان، فقد رجّح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة، ومتى كان الأمر كذلك كان هذا الترجيح حاصلاً بالنسبة إلى

كل واحد، فكان في قلبه أن كل أحد نازعه في شيء من مطالبه فإنه لو قدر عليه لقتله، ونيّة المؤمن في الخيرات خير من عمله، فكذلك نيّة المؤمن في الشرور شر من عمله، فيصير المعنى: ومَن يقتل إنسانًا قتلاً عمدًا عدوانًا فكأنما قتل جميع الناس، وهذه الأجوبة الثلاثة حسنة. **المسألة السادسة**: قوله ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ المراد من إحياء النفس تخليصها عن المهلكات: مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين، والكلام في أن إحياء النفس الواحدة مثل إحياء النفوس على قياس ما قررناه في أن قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾.

والمعنى أن كثيرًا من اليهود بعد ذلك، أي بعد مجيء الرسل، وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل - لمسرفون، يعني في القتل لا يبالون بعظمته.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى تغليظ الإثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الأرض، أتبعه ببيان أن الفساد في الأرض الذي يوجب القتل ما هو، فإن بعض ما يكون فسادًا في الأرض لا يوجب القتل فقال ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: **في أول الآية سؤال**، وهو أن المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع أولياء الله، والمحاربة مع الرسل ممكنة، فلفظة المحاربة إذا نُسبت إلى الله تعالى كان مجازًا؛ لأن المراد منه المحاربة مع أولياء الله، وإذا نُسبت إلى الرسول كانت حقيقة، فلفظ يحاربون في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ يلزم أن يكون محمولاً على المجاز والحقيقة معًا، وذلك ممتنع، فهذا تقرير السؤال.

وجوابه من وجهين: **الأول**: أنا نحمل المحاربة على مخالفة الأمر والتكليف، والتقدير: إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون في الأرض فسادًا - كذا وكذا، **والثاني**: تقدير الكلام: إنما جزاء الذين يحاربون أولياء الله تعالى وأولياء رسوله- كذا وكذا. وفي الخبر أن الله تعالى قال: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ».

المسألة الثانية: من الناس من قال: هذا الوعيد مختص بالكفار. ومنهم من قال: إنه في

فُساق المؤمنين. أما الأولون فقد ذكروا وجوهًا: **الأول**: أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ مِنْ عُرَيْنَةَ نَزَلُوا الْمَدِينَةَ مُظْهِرِينَ لِلْإِسْلَامِ، فَمَرِضَتْ أَبْدَانُهُمْ وَاصْفَرَّتْ أَلْوَانُهُمْ، فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ لِيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا فَيَصِحُّوا، فَلَمَّا وَصَلُوا إِلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَشَرِبُوا وَصَحُّوا، قَتَلُوا الرُّعَاةَ وَسَاقُوا الْإِبِلَ وَارْتَدُّوا، فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أَثَرِهِمْ وَأَمَرَ بِهِمْ فَقُطِعَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ، وَتُرِكُوا هُنَاكَ حَتَّى مَاتُوا(١). فنزلت هذه الآية نسخًا لما فعله الرسول، فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القرآن، وعند الشافعي رحمه الله لما لم يجز نسخ السنة بالقرآن، كان الناسخ لتلك السُّنة سُنة أخرى، ونزل هذا القرآن مطابقًا للسنة الناسخة. **والثاني**: أن الآية نَزَلَتْ فِي قَوْمِ أَبِي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ، وَكَانَ قَدْ عَاهَدَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَمَرَّ قَوْمٌ مِنْ كِنَانَةَ يُرِيدُونَ الْإِسْلَامَ وَأَبُو بَرْزَةَ غَائِبٌ، فَقَتَلُوهُمْ وَأَخَذُوا أَمْوَالَهُمْ. **الثالث**: أن هذه الآية في هؤلاء الذين حكى الله تعالى عنهم من بني إسرائيل أنهم بعد أن غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان، فهم مسرفون في القتل مفسدون في الأرض، فمن أتى منهم بالقتل والفساد في الأرض، فجزاؤهم كذا وكذا.

والوجه الرابع: أن هذه الآية نزلت في قُطاع الطريق من المسلمينَ وهذا قول أكثر الفقهاء، قالوا: والذي يدل على أنه لا يجوز حمل الآية على المرتدين وجوه: أحدها: أن قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على إظهار الفساد في دار الإسلام، والآية تقتضي ذلك. وثانيها: لا يجوز الاقتصار في المرتد على قطع اليد ولا على النفي، والآية تقتضي ذلك. وثالثها: أن الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُوا۟ عَلَيۡهِمۡۖ﴾ [المائدة: ٣٤] والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها، فدل ذلك على أن الآية لا تعلق لها بالمرتدين. ورابعها: أن الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع هاهنا، فوجب أن لا تكون الآية مختصة بالمرتد. وخامسها: أن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا﴾ يتناول كل من كان موصوفًا بهذه الصفة، سواء كان كافرًا أو مسلمًا، أقصى ما في الباب أن يقال: الآية نزلت في الكفار لكنك تعلم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

المسألة الثالثة: المحاربون المذكورون في هذه الآية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن أرادهم بسبب أنهم يحمي بعضهم بعضًا، ويقصدون المسلمين في أرواحهم ودمائهم، وإنما اعتبرنا القوة والشوكة لأن قاطع الطريق إنما يمتاز عن السارق بهذا القيد، واتفقوا على أن هذه الحالة إذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق، فأما لو حصلت في نفس البلدة فقال

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الديات)، باب: (القسامة) (١٢/ ٢٣٩)، حديث رقم (٦٨٩٩) من طريق قتيبة بن سعيد عن إسماعيل ابن علية... به، ومسلم في كتاب (القسامة)، باب: (حكم المحاربين والمرتدين) (٣/ ١٠/ ١٢٩٦) من طريق أبي جعفر بن أبي الصباح وأبي بكر بن أبي شيبة عن إسماعيل ابن عُلية. كلاهما (ابن عُلية، يزيد) عن حجاج بن أبي عثمان... به.

الشافعي رحمه الله: إنه يكون أيضًا ساعيًا في الأرض بالفساد ويقام عليه هذا الحد. قال: وأراهم في المصر إن لم يكونوا أعظم ذنبًا فلا أقل من المساواة. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إذا حصل ذلك في المصر فإنه لا يقام عليه الحد. وجه قول الشافعي رحمه الله النص والقياس: أما النص فعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا﴾ ومعلوم أنه إذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلاً تحت عموم هذا النص، وأما القياس فهو أن هذا حد فلا يختلف في المصر وغير المصر كسائر الحدود. وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أن الداخل في المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المقاتلة، فصار في حكم السارق.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ للعلماء في لفظ ﴿أَوۡ﴾ في هذه الآية قولان: الأول: أنها للتخيير، وهو قول ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد، والمعنى أن الإمام إن شاء قتل وإن شاء صلب، وإن شاء قطع الأيدي والأرجل، وإن شاء نفى، أي واحد من هذه الأقسام شاء فعل. وقال ابن عباس في رواية عطاء: كلمة (أو) هاهنا ليست للتخيير، بل هي لبيان أن الأحكام تختلف باختلاف الجنايات: فمن اقتصر على القتل قُتل، ومَن قَتَل وأَخَذ المال قُتل وصُلب، ومن اقتصر على أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف. ومن أخاف السبل ولم يأخذ المال نُفي من الأرض، وهذا قول الأكثرين من العلماء، وهو مذهب الشافعي رحمه الله. والذي يدل على ضعف القول الأول وجهان: الأول: أنه لو كان المراد من الآية التخيير لوجب أن يمكن الإمام من الاقتصار على النفي، ولما أجمعوا على أنه ليس له ذلك علمنا أنه ليس المراد من الآية التخيير. والثاني: أن هذا المحارب إذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد همّ بالمعصية ولم يفعل، وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصي، فثبت أنه لا يجوز حمل الآية على التخيير، فيجب أن يضمر في كل فعل على حدة فعلاً على حدة، فصار التقدير: أن يُقتلوا إن قَتلوا، أو يُصلبوا إن جمعوا بين أخذ المال والقتل، أو تُقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن اقتصروا على أخذ المال أو يُنفوا من الأرض إن أخافوا السبل، والقياس الجلي أيضًا يدل على صحة ما ذكرناه؛ لأن القتل العمد العدوان يوجب القتل، فغلظ ذلك في قاطع الطريق، وصار القتل حتمًا لا يجوز العفو عنه، وأَخْذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق، فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين، وإن جمعوا بين القتل وبين أخذ المال جُمع في حقهم بين القتل وبين الصلب؛ لأن بقاءه مصلوبًا في ممر الطريق يكون سببًا لاشتهار إيقاع هذه العقوبة، فيصير ذلك زاجرًا لغيره عن الإقدام على مثل هذه المعصية، وأما إن اقتصر على مجرد الإخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الأرض.

المسألة الخامسة: قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قَتَل وأَخَذ المال فالإمام مخير فيه بين ثلاثة

أشياء: أن يقتلهم فقط، أو يقتلهم ويقطع أيديهم وأرجلهم قبل القتل، أو يقتلهم ويصلبهم. وعند الشافعي رحمه الله: لا بدّ من الصلب، وهو قول أبي يوسف رحمه الله.

حجة الشافعي رحمه الله: أنه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل، فلم يجز إسقاط الصلب كما لم يجز إسقاط القتل. ثم اختلفوا في كيفية الصلب، فقيل: يُصلب حيًّا ثم يزج بطنه برمح حتى يموت، وقال الشافعي رحمه الله: يُقتل ويصلى عليه ثم يُصلب.

المسألة السادسة: اختلفوا في تفسير النفي من الأرض: قال الشافعي رحمه الله: معناه إن وجد هؤلاء المحاربين قَتَلهم وصَلَبهم وقَطَع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإن لم يجدهم طلبهم أبدًا حتى إذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه، وبه قال أحمد وإسحاق رحمهما الله. وقال أبو حنيفة رحمه الله: النفي من الأرض هو الحبس. وهو اختيار أكثر أهل اللغة، قالوا: ويدل عليه أن قوله: ﴿أَوْ يُنفَوْا مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ إما أن يكون المراد النفي من جميع الأرض، وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة، وإما أن يكون إخراجه من تلك البلدة إلى بلدة أخرى، وهو أيضًا غير جائز؛ لأن الغرض من هذا النفي دفع شره عن المسلمين، فلو أخرجناه إلى بلد آخر لاستضر به من كان هناك من المسلمين، وإما أن يكون المراد إخراجه إلى دار الكفر وهو أيضًا غير جائز؛ لأن إخراج المسلم إلى دار الكفر تعريض له بالردة وهو غير جائز، ولما بطل الكل لم يبق إلاّ أن يكون المراد من النفي نفيه عن جميع الأرض إلاّ مكان الحبس. قالوا: والمحبوس قد يسمى منفيًّا من الأرض لأنه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها، ولا يرى أحدًا من أحبابه، فصار منفيًا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات، فكان كالمنفي في الحقيقة. ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرًا، منه قوله:

خَرَجْنَا عَنِ الدُّنْيَا وعن وصل أهلها فلسنا من الأحيا وَلَسْنَا مِنَ الْمَوْتَى[1]

إِذَا جَاءَنَا السَّجَّانُ يَوْمًا لِحَاجَةٍ عَجِبْنَا وَقُلْنَا جَاءَ هَذَا مِنَ الدُّنْيَا

قال الشافعي رحمه الله: هذا النفي المذكور في الآية محمول على وجهين: الأول: أن هؤلاء المحاربين إذا قتلوا وأخذوا المال فالإمام إن أخذهم أقام عليهم الحد، وإن لم يأخذهم طلبهم أبدًا، فكونهم خائفين من الإمام هاربين من بلد إلى بلد هو المراد من النفي. الثاني: القوم الذين يحضرون الواقعة ويُكثرون جَمْع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما أخذوا المال، فالإمام إن أخذهم أقام عليهم الحد، وإن لم يأخذهم طلبهم أبدًا. فيقول الشافعي هاهنا: إن الإمام يأخذهم ويعزرهم ويحبسهم، فالمراد بنفيهم عن الأرض هو هذا الحبس لا غير، والله أعلم.

---

(١) هذه الأبيات لعلي بن الجهم وهو علي بن الجهم بن بدر، أبو الحسن، من بني سلمة، من لؤي بن غالب. ١٨٨ - ٢٤٩هـ/ ٨٠٣ - ٨٦٣م، شاعر، رقيق الشعر، أديب، من أهل بغداد، كان معاصرًا لأبي تمام، وخص بالمتوكل العباسي، ثم غضب عليه فنفاه إلى خراسان، فأقام مدة، وانتقل إلى حلب، ثم خرج منها بجماعة يريد الغزو، فاعترضه فرسان بني كلب، فقاتلهم وجرح ومات.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا﴾ أي فضيحة وهوان ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ قالت المعتزلة: الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من أهل الصلاة، ودالة على أن قتلهم قد أحبط ثوابهم؛ لأنه تعالى حَكَم بأن ذلك لهم خزي في الدنيا والآخرة، وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم، وكونهم مستحقين للذم في الحال يمنع من بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم لما أن ذلك جمع بين الضدين، وإذا كان الأمر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق، وثبت القول بالإحباط.

والجواب: لا نزاع بيننا وبينكم في أن هذا الحد إنما يكون واقعًا على جهة الخزي والاستخفاف إذا لم تحصل التوبة، فأما عند حصول التوبة فإن هذا الحد لا يكون على جهة الخزي والاستخفاف، بل يكون على جهة الامتحان، فإذا جاز لكم أن تشترطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط، فنحن أيضًا نشرط هذا الحكم بشرط عدم العفو، وحينئذٍ لا يبقى الكلام إلاّ في أنه هل دلّ هذا الدليل على أنه تعالى يعفو عن الفساق أم لا؟ وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١].

ثم قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾

قال الشافعي رحمه الله تعالى: لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات، استثنى عنه ما إذا تابوا قبل القدرة عليهم. وضَبْط هذا الكلام أن ما يتعلق من تلك الأحكام بحقوق الله تعالى فإنه يسقط بعد هذه التوبة، وما يتعلق منها بحقوق الآدميين فإنه لا يسقط، فهؤلاء المحاربون إن قتلوا إنسانًا ثم تابوا قبل القدرة عليهم، كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو، إلا أنه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة، وإن أخذ مالاً وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد أو الرجل، وأما إذا تاب بعد القدرة فظاهر الآية أن التوبة لا تنفعه، وتقام الحدود عليه.

قال الشافعي رحمه الله تعالى: ويحتمل أن يسقط كل حد لله بالتوبة؛ لأن ماعزًا لما رُجم أظهر توبته، فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «هلا تركتموه» أو لفظ هذا معناه، وذلك يدل على أن التوبة تُسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في النظم وجهان: الأول: اعلم أنا قد بينا أنه تعالى لما أخبر رسوله أن قومًا

من اليهود هَمُّوا أن يبسطوا أيديهم إلى الرسول وإلى إخوانه من المؤمنين وأصحابه - بالغدر والمكر ومَنَعهم الله تعالى عن مرادهم، فعند ذلك شرح للرسول شدة عتيهم على الأنبياء وكمال إصرارهم على إيذائهم، وامتد الكلام إلى هذا الموضع، فعند هذا رجع الكلام إلى المقصود الأول وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ كأنه قيل: قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبُعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد إلى الرب، فكونوا يا أيها المؤمنون بالضد من ذلك، وكونوا متقين عن معاصي الله، متوسلين إلى الله بطاعات الله.

الوجه الثاني في النظم: أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: ﴿نَحۡنُ أَبۡنَـٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾[المائدة: ١٨] أي نحن أبناء أنبياء الله، فكان افتخارهم بأعمال آبائهم، فقال تعالى: يا أيها الذين آمنوا ليكن مفاخرتكم بأعمالكم لا بشرف آبائكم وأسلافكم، فاتقوا وابتغوا إليه الوسيلة. والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أن مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما: أحدهما: ترك المنهيات وإليه الإشارة بقوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ وثانيهما: فعل المأمورات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ ولما كان ترك المنهيات مقدمًا على فعل المأمورات بالذات، لا جرم قدمه تعالى عليه في الذكر. وإنما قلنا: إن الترك مقدم على الفعل لأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والفعل هو الإيقاع والتحصيل، ولا شك أن عدم جميع المحدثات سابق على وجودها؛ فكان الترك قبل الفعل لا محالة.

فإن قيل: ولـِمَ جُعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع أنا نعلم أن ترك المعاصي قد يُتوسل به إلى الله تعالى؟

قلنا: الترك إبقاء الشيء على عدمه الأصلي، وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء البتة، فثبت أن الترك لا يمكن أن يكون وسيلة، بل من دعاه داعي الشهوة إلى فعل قبيح، ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى، فهاهنا يحصل الوسل بذلك الامتناع إلى الله تعالى، إلا أن ذلك الامتناع من باب الأفعال؛ ولهذا قال المحققون: ترك الشيء عبارة عن فعل ضده.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الترك والفعل أمران معتبران في ظاهر الأفعال، فالذي يجب تركه هو المحرمات، والذي يجب فعله هو الواجبات، ومعتبران أيضًا في الأخلاق، فالذي يجب حصوله هو الأخلاق الفاضلة، والذي يجب تركه هو الأخلاق الذميمة، ومعتبران أيضًا في الأفكار، فالذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوّة والمعاد، والذي يجب تركه هو الالتفات إلى الشبهات، ومعتبران أيضًا في مقام التجلي، فالفعل هو الاستغراق في الله تعالى، والترك هو الالتفات إلى غير الله تعالى، وأهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلية، وبالمحو والصحو، وبالنفي والإثبات، وبالفناء والبقاء، وفي جميع المقامات النفي مقدم على الإثبات؛ ولذلك كان قولنا: (لا إله إلاّ الله) النفي مقدم فيه على الإثبات.

المسألة الثالثة: الوسيلة فعيلة، من وسل إليه، إذا تقرب إليه. قال لبيد الشاعر:

أَرَى النَّاسَ لاَ يَدْرُونَ مَا قَدْرُ أَمْرِهِمْ ... أَلاَ كُلُّ ذِي لُبٍّ إِلَى اللَّه وَاسِلُ[(١)]

أي: متوسل، فالوسيلة هي التي يُتوسل بها إلى المقصود.

قالت التعليمية: دلت الآية على أنه لا سبيل إلى الله تعالى إلا بمعلِّم يعلمنا معرفته، ومرشد يرشدنا إلى العلم به، وذلك لأنه أمر بطلب الوسيلة إليه مطلقًا، والإيمان به من أعظم المطالب وأشرف المقاصد، فلا بدّ فيه من الوسيلة.

وجوابنا: أنه تعالى إنما أمر بابتغاء الوسيلة إليه بعد الإيمان به، والإيمان به عبارة عن المعرفة به، فكان هذا أمرًا بابتغاء الوسيلة إليه بعد الإيمان وبعد معرفته، فيمتنع أن يكون هذا أمرًا بطلب الوسيلة إليه في معرفته، فكان المراد طلب الوسيلة إليه في تحصيل مرضاته، وذلك بالعبادات والطاعات.

ثم قال تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ واعلم أنه تعالى لما أمر بترك ما لا ينبغي بقوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ وبفعل ما ينبغي بقوله: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة، فإن النفس لا تدعو إلا إلى الدنيا واللذات المحسوسة، والعقل لا يدعو إلا إلى خدمة الله وطاعته والإعراض عن المحسوسات، وكان بين الحالتين تضاد وتناف؛ ولذلك فإن العلماء ضربوا المثل في مظان تطلب الدنيا والآخرة بالضرتين وبالضدين، وبالمشرق والمغرب، وبالليل والنهار، وإذا كان كذلك كان الانقياد لقوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ من أشق الأشياء على النفس وأشدها ثقلاً على الطبع؛ فلهذا السبب أردف ذلك التكليف بقوله: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ وهذه الآية آية شريفة مشتملة على أسرار روحانية، ونحن نشير هاهنا إلى واحد منها، وهو أن من يعبد الله تعالى فريقان، منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله، ومنهم من يعبده لغرض آخر.

والمقام الأول: هو المقام الشريف العالي، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ﴾ أي في سبيل عبوديته وطريق الإخلاص في معرفته وخدمته.

والمقام الثاني: دون الأول، وإليه الإشارة بقوله ﴿لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب.

واعلم أنه تعالى لما أرشد المؤمنين في هذه الآية إلى معاقد جميع الخيرات، ومفاتح كل السعادات، أتبعه بشرح حال الكفار، وبوصف عاقبة من لم يعرف حياة ولا سعادة إلا في هذه الدار، وذكر من جملة تلك الأمور الفظيعة نوعين:

---

(١) لبيد بن ربيعة تقدمت ترجمته.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُواْ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣٦﴾ يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٧﴾ ﴾

أحدهما: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُواْ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الجملة المذكورة مع كلمة (لو) خبر (إن)

فإن قيل: لمَ وحد الراجع في قوله: ﴿ لِيَفْتَدُواْ بِهِۦ ﴾ مع أن المذكور السابق بيان ما في الأرض جميعًا ومثله؟

قلنا: التقدير كأنه قيل: ليفتدوا بذلك المذكور.

المسألة الثانية: قوله ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ يحتمل أن يكون في موضع الحال، ويحتمل أن يكون عطفًا على الخبر.

المسألة الثالثة: المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم، فإنه لا سبيل لهم إلى الخلاص منه. وعن النبي ﷺ: **«يُقَالُ لِلْكَافِرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا أَكُنْتَ تَفْتَدِي بِهِ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ فَيُقَالُ لَهُ: قَدْ سُئِلْتَ أَيْسَرَ مِنْ ذَلِكَ فَأَبَيْتَ»**.

النوع الثاني: من الوعيد المذكور في هذه الآية:

قوله: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: إرادتهم الخروج تحتمل وجهين: **الأول:** أنهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى: ﴿ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا ﴾ [السجدة: ٢].

قيل: إذا رفعهم لهب النار إلى فوق فهناك يتمنون الخروج. وقيل: يكادون يخرجون من النار لقوة النار ودفعها للمعذبين، **والثاني:** أنهم تمنوا ذلك وأرادوه بقلوبهم، كقوله تعالى في موضع آخر ﴿ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا ﴾ [المؤمنون: ١٠٧] ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ (يريدون أن يُحرجوا من النار) بضم الياء.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يُخرج من النار من قال: (لا إله إلا الله) على سبيل الإخلاص. قالوا: لأنه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار، وأنواع ما خوَّفهم به من الوعيد الشديد، ولولا أن هذا المعنى مختص بالكفار وإلا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى، والله أعلم. ومما يؤيد هذا الذي قلناه قوله: ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾ وهذا يفيد

الحصر، فكان المعنى: ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم، كما أن قوله: ﴿لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] أي لكم لا لغيركم. فكذا هاهنا.

قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٩﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾

قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

في اتصال الآية بما قبلها وجهان: الأول: أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة قطع الأيدي والأرجل عند أخذ المال على سبيل المحاربة، بيّن في هذه الآية أن أخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الأيدي والأرجل أيضًا. **والثاني:** أنه لما ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] ذكر بعد هذا الجنايات التي تبيح القتل والإيلام، فذكر أولاً: قطع الطريق، وثانيًا: أمر السرقة.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اختلف النحويون في الرفع في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ على وجوه: الأول -وهو قول سيبويه والأخفش-: أن قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ مرفوعان بالابتداء، والخبر محذوف والتقدير: فيما يتلى عليكم السارق والسارقة، أي حكمهما كذا، وكذا القول في قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢] وفي قوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ [النساء: ١٦] وقرأ عيسى بن عمر: (والسارق والسارقة) بالنصب، ومثله (الزانية والزاني) والاختيار عند سيبويه النصب في هذا، قال: لأن قول القائل: (زيدًا فاضربه) أحسن من قولك: (زيد فاضربه)، وأيضًا لا يجوز أن يكون ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟﴾ خبر المبتدأ؛ لأن خبر المبتدأ لا يدخل عليه الفاء.

والقول الثاني: -وهو اختيار الفراء-: أن الرفع أولى من النصب؛ لأن الألف واللام في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ يقومان مقام (الذي) فصار التقدير: الذي سرق فاقطعوا يده، وعلى هذا التقدير حَسُن إدخال حرف الفاء على الخبر لأنه صار جزاء، وأيضًا النصب إنما يحسن إذا أردت سارقًا بعينه أو سارقة بعينها، فأما إذا أردت توجيه هذا الجزاء على كل من أتى بهذا الفعل، فالرفع أولى، وهذا القول اختاره الزجاج، وهو المعتمد.

ومما يدل على أن المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه: الأول: أن الله تعالى صرّح بذلك وهو قوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ وهذا دليل على أن القطع شُرع جزاء على فعل السرقة، فوجب أن

يعم الجزاء لعموم الشرط، والثاني: أن السرقة جناية، والقطع عقوبة، وربط العقوبة بالجناية مناسب، وذكْر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم، والثالث: أنا لو حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة، ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة، فكان الأول أَوْلى.

وأما القول الذي ذهب إليه سيبويه فليس بشيء، ويدل عليه وجوه: الأول: أنه طعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن جميع الأمة، وذلك باطل قطعًا، فإن قال: لا أقول: إن القراءة بالرفع غير جائزة، ولكني أقول: القراءة بالنصب أَوْلى. فنقول: وهذا أيضًا رديء لأن ترجيح القراءة التي لم يقرأ بها إلا عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين - أمر منكر وكلام مردود. والثاني: أن القراءة بالنصب لو كانت أَوْلى لوجب أن يكون في القراء من قرأ: (وَاللَّذَيْنِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ) بالنصب، ولما لم يوجد في القراء أحد قرأ كذلك، عَلِمنا سقوط هذا القول.

الوجه الثالث: أنا إذا قلنا: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ مبتدأ، وخبره هو الذي نضمره، وهو قولنا (فيما يتلى عليكم)، فحينئذٍ قد تمت هذه الجملة بمبتداها وخبرها، فبأي شيء تتعلق الفاء في قوله ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾؟ فإن قال: الفاء تتعلق بالفعل الذي دلّ عليه قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ يعني أنه إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يديه. فنقول: إذا احتجت في آخر الأمر إلى أن تقول: السارق والسارقة تقديره: (من سرق)، فاذكر هذا أولاً حتى لا تحتاج إلى الإضمار الذي ذكرته. والرابع: أنا إذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع، وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى، ثم هذا المعنى متأكد بقوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ فثبت أن القراءة بالرفع أَوْلى. الخامس: أن سيبويه قال: هم يقدمون الأهم فالأهم، والذي هم بشأنه أعنى، فالقراءة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه سارقًا على ذكر وجوب القطع، وهذا يقتضي أن يكون أكبر العناية مصروفًا إلى شرح ما يتلعق بحال السارق من حيث إنه سارق، وأما القراءة بالنصب فإنها تقتضي أن تكون العناية ببيان القطع أتم من العناية بكونه سارقًا، ومعلوم أنه ليس كذلك، فإن المقصود في هذه الآية بيان تقبيح السرقة والمبالغة في الزجر عنها، فثبت أن القراءة بالرفع هي المتعينة قطعًا، والله أعلم.

المسألة الثانية: قال كثير من المفسرين الأصوليين: هذه الآية مجملة من وجوه: أحدها: أن الحكم معلق على السرقة، ومطلق السرقة غير موجب للقطع، بل لا بدّ وأن تكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال، وذلك القدر غير مذكور في الآية، فكانت مجملة، وثانيها: أنه تعالى أوجب قطع الأيدي، وليس فيه بيان أن الواجب قطع الأيدي الأيمان والشمائل، وبالإجماع لا يجب قطعهما معًا، فكانت الآية مجملة، وثالثها: أن اليد اسم يتناول الأصابع فقط، ألا ترى أنه لو حلف لا يمس فلانًا بيده فمسه بأصابعه فإنه يحنث في يمينه، فاليد اسم يقع

على الأصابع وحدها، ويقع على الأصابع مع الكف، ويقع على الأصابع والكف والساعدين إلى المرفقين، ويقع على كل ذلك إلى المنكبين، وإذا كان لفظ اليد محتملاً لكل هذه الأقسام، والتعيين غير مذكور في هذه الآية، فكانت مجملة، ورابعها: أن قوله: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ خطاب مع قوم، فيحتمل أن يكون هذا التكليف واقعًا على مجموع الأمة، وأن يكون واقعًا على طائفة مخصوصة منهم، وأن يكون واقعًا على شخص معين منهم، وهو إمام الزمان، كما يذهب إليه الأكثرون، ولما لم يكن التعيين مذكورًا في الآية كانت الآية مجملة، فثبت بهذه الوجوه أن هذه الآية مجملة على الإطلاق، هذا تقرير هذا المذهب.

وقال قوم من المحققين: الآية ليست مجملة ألبتة؛ وذلك لأنا بينا أن الألف واللام في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ قائم مقام (الذي) والفاء في قوله: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ للجزاء، فكان التقدير: الذي سرق فاقطعوا يده، ثم تأكد هذا بقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ وذلك الكسب لا بدّ وأن يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة، فصار هذا دليلاً على أن مناط الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة، ومقتضاه أن يعم الجزاء فيما حصل هذا الشرط، اللهم إلا إذا قام دليل منفصل يقتضي تخصيص هذا العام. وأما قوله: (الأيدي) عامة فنقول: مقتضاه قطع الأيدي لكنه لما انعقد الإجماع على أنه لا يجب قطعهما معًا، ولا الابتداء باليد اليسرى أخرجناه عن العموم.

وأما قوله: (لفظ اليد دائر بين أشياء) فنقول: لا نسلِّم، بل اليد اسم لهذا العضو إلى المنكب؛ ولهذا السبب قال تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] فلولا دخول العضدين في هذا الاسم وإلا لما احتيج إلى التقييد بقوله: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ فظاهر الآية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج، إلا أنا تركنا ذلك لدليل منفصل.

وأما قوله: رابعًا: يحتمل أن يكون الخطاب مع كل واحد، وأن يكون مع واحد معين.

قلنا: ظاهره أنه خطاب مع كل أحد، ترك العمل به فيما صار مخصوصًا بدليل منفصل، فيبقى معمولاً به في الباقي.

والحاصل أنا نقول: الآية عامة، فصارت مخصوصة بدلائل منفصلة في بعض الصور، فتبقى حجة فيما عداها، ومعلوم أن هذا القول أولى من قول من قال: إنها مجملة فلا تفيد فائدة أصلاً.

المسألة الثالثة: قال جمهور الفقهاء: القطع لا يجب إلا عند شرطين: قدر النصاب، وأن تكون السرقة من الحرز. وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصري: القدر غير معتبر، فالقطع واجب في سرقة القليل والكثير، والحرز أيضًا غير معتبر. وهو قول داود الأصفهاني، وقول الخوارج، وتمسكوا في المسألة بعموم الآية كما قررناه، فإن قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ يتناول السرقة سواء كانت قليلة أو كثيرة، وسواء سُرقت من الحرز أو من غير الحرز.

إذا ثبت هذا فنقول: لو ذهبنا إلى التخصيص لكان ذلك إما بخبر الواحد، أو بالقياس، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز، وحجة جمهور الفقهاء أنه لا حاجة بنا

إلى القول بالتخصيص، بل نقول: إن لفظ السرقة لفظة عربية، ونحن بالضرورة نعلم أن أهل اللغة لا يقولون لمن أخذ حبة من حنطة الغير، أو تبنة واحدة، أو كسرة صغيرة من خبز: إنه سرق ماله، فعَلِمنا أن أخذ مال الغير كيفما كان لا يسمى سرقة، وأيضًا: السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك، وإنما يحتاج إلى مسارقة عين المالك لو كان المسروق أمرًا يكون متعلق الرغبة في محل الشح والضنة حتى يرغب السارق في أخذه ويتضايق المسروق منه في دفعه إلى الغير، ولهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع أخذ المال من حرز المثل؛ لأن ما لا يكون موضوعًا في الحرز لا يحتاج في أخذه إلى مسارقة الأعين فلا يسمى أخذه سرقة. وقال داود: نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة، ولا في سرقة التبنة الواحدة، بل في أقل شيء يجري فيه الشح والضنة، وذلك مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة، فربما استحقر الملك الكبير آلافًا مؤلفة، وربما استعظم الفقير طسوجًا؛ ولهذا قال الشافعي رحمه الله: لو قال: لفلان عليَّ مال عظيم، ثم فسر بالحبة يُقبل قوله فيه لاحتمال أنه كان عظيمًا عنده لغاية فقره وشدة احتياجه إليه، ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على أقل ما يسمى مالاً، وليس لقائل أن يستبعد ويقول: كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوجة الواحدة؛ لأن الملحدة قد جعلوا هذا طعنًا في الشريعة، فقالوا: اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب، فكيف تُقطع لأجل القليل من المال؟! ثم إنا أجبنا عن هذا الطعن بأن الشرع إنما قطع يده بسبب أنه تحمل الدناءة والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل، فلا يبعد أن يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة، وإذا كان هذا الجواب مقبولاً من الكل فليكن أيضًا مقبولاً منا في إيجاب القطع في القليل والكثير. قال: ومما يدل على أنه لا يجوز تخصيص عموم القرآن هاهنا خبر الواحد، وذلك لأن القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه: فقال الشافعي رحمه لله: يجب القطع في ربع دينار. وروي فيه قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا قَطْعَ إلا فِي رُبْعِ دِينَارٍ**» وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يجوز القطع إلا في عشرة دراهم مضروبة. وروي فيه قوله عليه الصلاة والسلام: «**لاَ قَطْعَ إِلاَّ فِي ثَمَنِ الْمِجَنِّ**» والظاهر أن ثمن المِجن لا يكون أقل من عشرة دراهم. وقال مالك وأحمد وإسحاق: إنه مقدر بثلاثة دراهم أو ربع دينار. وقال ابن أبي ليلى: مقدر بخمسة دراهم. وكل واحد من هؤلاء المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الآخر، وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة، فوجب أن لا يُلتفت إلى شيء منها، ويُرجع في معرفة حكم الله تعالى إلى ظاهر القرآن. قال: وليس لأحد أن يقول: إن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على أنه لا يجب القطع إلا في مقدار معين. قال: لأن الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة، وكان يقول: (احذر من قطع يدك بدرهم)، ولو كان الإجماع منعقدًا لما خالف الحسن البصري فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين، فهذا تقرير مذهب الحسن البصري وداود الأصفهاني.

وأما الفقهاء فإنهم اتفقوا على أنه لا بدّ في وجوب القطع من القدر، ثم قال الشافعي رحمه الله: القطع في ربع دينار فصاعدًا وهو نصاب السرقة، وسائر الأشياء تُقوم به. وقال أبو حنيفة والثوري: لا يجب القطع في أقل من عشرة دارهم مضروبة، ويُقوم غيرها بها. وقال مالك رحمه الله: ربع دينار أو ثلاثة دراهم. وقال ابن أبي ليلى: خمسة دراهم.

حجة الشافعي رحمه الله أن ظاهر قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ يوجب القطع في القليل والكثير، إلا أن الفقهاء توافقوا فيما بينهم على أنه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار، فوجب أن يبقى في ربع دينار فصاعدًا على ظاهر النص. ثم أكد هذا بما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «لا قَطْعَ إلا فِي رُبْعِ دِينَارٍ».

وأما الذي تمسك به أبو حنيفة رحمه الله من قوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ قَطْعَ إِلاَّ فِي ثَمَنِ الْمِجَنِّ»(١) فهو ضعيف لوجهين: الأول: أن ثمن المجن مجهول، فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد مجمل مجهول المعنى - لا يجوز. الثاني: أنه إن كان ثمن المجن مقدرًا بعشرة دراهم كان التخصيص الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ أكثر من التخصيص الحاصل في عموم هذه الآية بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا قَطْعَ إلا فِي رُبْعِ دِينَارٍ» فكان الترجيح لهذا الجانب.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رحمه الله: الرجل إذا سرق أولاً قُطعت يده اليمنى، وفي الثانية رجله اليسرى، وفي الثالثة يده اليسرى، وفي الرابعة رجله اليمنى. وقال أبو حنيفة والثوري: لا يُقطع في المرة الثالثة والرابعة.

واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين: الأول: أن السرقة علة لوجوب القطع، وقد وُجدت في المرة الثالثة، فوجب القطع في المرة الثالثة أيضًا، إنما قلنا: إن السرقة علة لوجوب القطع لقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وقد بيّنا أن المعنى: الذي سرق فاقطعوا يده، وأيضًا الفاء في قوله: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ يدل على أن القطع وجب جزاءً على تلك السرقة، فالسرقة علة لوجوب القطع، ولا شك أن السرقة حصلت في المرة الثالثة، فما هو الموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة، فلا بدّ وأن يترتب عليه موجبه، ولا يجوز أن يكون موجبه هو القطع في المرة الأولى لأن الحكم لا يسبق العلة، وذلك لأن القطع وجب بالسرقة الأولى، فلم يبق إلا أن تكون السرقة في المرة الثالثة توجب قطعًا آخر وهو المطلوب. والثاني: أنه تعالى قال: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ ولفظ الأيدي لفظ جمع، وأقله ثلاثة، والظاهر يقتضي

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الحدود)، باب: (قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾) (١٢/ ٩٩)، حديث رقم (٦٧٩٢) من طريق عثمان بن أبي شيبة عن عبدة. . . به، ومسلم في كتاب (الحدود)، باب: (حد السرقة ونصابها) (٣/ ٥/ ١٣١٣) من طريق عبد الله عن حميد بن عبد الرحمن. . . به، كلاهما (عبدة، حميد) عن هشام بن عروة عن أبيه. . . به.

وجوب قطع ثلاثة من الأيدي في السارق والسارقة، ترك العمل به ابتداء فيبقى معمولاً به عند السرقة الثالثة.

فإن قالوا: إن ابن مسعود قرأ: (فاقطعوا أيمانهما)، فكان هذا الحكم مختصًا باليمين لا في مطلق الأيدي، والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد.

قلنا: القراءة الشاذة لا تُبطل القراءة المتواترة، فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة في إثبات مذهبنا، وأيضًا: القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا؛ لأنا نقطع أنها ليست قرآنًا، إذ لو كانت قرآنًا لكانت متواترة؛ فإنا لو جوزنا أن لا ينقل شيء من القرآن إلينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن، ولعلّه كان في القرآن آيات دالة على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه نصًا، وما نُقلت إلينا، ولعلّه كان فيه آيات دالة على نسخ أكثر هذه الشرائع وما نُقلت إلينا، ولما كان ذلك باطلاً بأنه لو كان قرآنًا لكان متواترًا، فلما لم يكن متواترًا قطعنا أنه ليس بقرآن، فثبت أن القراءة الشاذة ليست بحجة ألبتة.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رحمه الله: أُغرم السارق ما سرق. وقال أبو حنيفة والثوري وأحمد وإسحاق: لا يُجمع بين القطع والغرم، فإن غُرم فلا قطع، وإن قُطع فلا غرم. وقال مالك رحمه لله: يقطع بكل حال، وأما الغرم فليزمه إن كان غنيًا، ولا يلزمه إن كان فقيرًا.

حجة الشافعي رحمه الله أن الآية دلت على أن السرقة توجب القطع، وقوله عليه الصلاة والسلام: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ» يوجب الضمان، وقد اجتمع الأمران في هذه السرقة فوجب أن يجب القطع والضمان، فلو ادعى مدعٍ أن الجمع ممتنع كان ذلك معارضة، وعليه الدليل، على أنا نقول: إن حد الله لا يمنع حق العباد، بدليل أنه يجتمع الجزاء والقيمة في الصيد المملوك، وبدليل أنه لو كان المسروق باقيًا وجب رده بالإجماع، ويدل عليه أيضًا أن المسروق كان باقيًا على ملك المالك إلى وقت قطع يد السارق بالاتفاق، فعند حصول القطع إما أن يحصل الملك فيه مقتصرًا على وقت القطع، أو مسندًا إلى أول زمان السرقة، والأول: لا يقول به الخصم، والثاني: يقتضي أن يقال: إنه حدث الملك فيه من وقت القطع في الزمان الذي كان سابقًا على ذلك الوقت، وهذا يقتضي وقوع الفعل في الزمان الماضي. وهذا محال.

حجة أبي حنيفة رحمه الله أنه تعالى حَكَم بكون هذا القطع جزاء، والجزاء هو الكافي، فدل ذلك على أن هذا القطع كافٍ في جناية السرقة، وإذا كان كافيًا وجب أن لا يُضم الغرم إليه.

والجواب: لو كان الأمر كما قلتم لوجب أن لا يلزم رد المسروق عند كونه قائمًا، والله أعلم بالصواب.

المسألة السادسة: قال الشافعي رحمه الله: السيد يملك إقامة الحد على المماليك. وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يملك.

حجة الشافعي أن قوله: ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ عام في حق الكل؛ لأن هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصًا بالبعض دون البعض، ولما عم الكل دخل فيه المولى أيضًا، ترك العمل به في حق غير الإمام والمولى، فوجب أن يبقى معمولاً به في حق الإمام والمولى.

المسألة السابعة: احتج المتكلمون بهذه الآية في أنه يجب على الأمة أن يُنصبوا لأنفسهم إمامًا معينًا، والدليل عليه أنه تعالى أوجب بهذه الآية إقامة الحد على السُّراق والزناة، فلا بدّ من شخص يكون مخاطبًا بهذا الخطاب، وأجمعت الأمة على أنه ليس لآحاد الرعية إقامة الحدود على الجناة، بل أجمعوا على أنه لا يجوز إقامة الحدود على الأحرار الجناة إلا للإمام، فلما كان هذا التكليف تكليفًا جازمًا ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف إلا عند وجود الإمام، وما لا يتأتى الواجب إلا به، وكان مقدورًا للمكلف، فهو واجب، فلزم القطع بوجوب نصب الإمام حينئذٍ.

المسألة الثامنة: قال المعتزلة: قوله ﴿نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ يدل على أنه إنما أقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستخفاف والإهانة، وإذا كان الأمر كذلك لزم القطع بكونه مستحقًّا للاستخفاف والذم والإهانة، ومتى كان لأمر كذلك امتنع أن يقال: إنه بقي مستحقًّا للمدح والتعظيم؛ لأنهما ضدان والجمع بينهما محال، وذلك يدل على أن عقاب الكبير يحبط ثواب الطاعات.

واعلم أنا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول بالإحباط في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾[البقرة: ٢٦٤] فلا نعيدها هاهنا.

ثم الجواب عن كلام المعتزلة أنا أجمعنا على أن كون الحد واقعًا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة، فبتقدير أن يدل دليل على حصول العفو من الله تعالى لزم القطع بأن إقامة الحد لا تكون أيضًا على سبيل التنكيل، بل تكون على سبيل الامتحان، لكنا ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو.

المسألة التاسعة: قالت المعتزلة: قوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ يدل على تعليل أحكام الله، فإن الباء في قوله: ﴿بِمَا كَسَبَا﴾ صريح في أن القطع إنما وجب معللاً بالسرقة.

وجوابه ما ذكرناه في هذه السورة في قوله: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ﴾[المائدة: ٣٢].

المسألة العاشرة: قوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ قال الزجاج: (جزاء) نصب لأنه مفعول له، والتقدير: فاقطعوهم لجزاء فعلهم، وكذلك ﴿نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ فإن شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دلّ عليه ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ﴾ والتقدير: جازوهم ونكّلوا بهم جزاء بما كسبا نكالاً من الله.

أما قوله: ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ فالمعنى: عزيز في انتقامه، حكيم في شرائعه وتكاليفه. قال الأصمعي: كنت أقرأ سورة المائدة ومعي أعرابي، فقرأت هذه الآية فقلت: (والله غفور رحيم)

سهوًا، فقال الأعرابي: كلام مَن هذا؟ فقلت: كلام الله. قال: أعِدْ، فأعدت: والله غفور رحيم، ثم تنبهت فقلت ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فقال: الآن أصبت، فقلت كيف عرفت؟ قال: يا هذا، عزيز حكيم فأمر بالقطع، فلو غفر ورحم لما أمَر بالقطع.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: دلّت الآية على أن من تاب فإن الله يقبل توبته،

فإن قيل: قوله: ﴿وَأَصۡلَحَ﴾ يدل على أن مجرّد التوبة غير مقبول.

قلنا: المراد من قوله: ﴿وَأَصۡلَحَ﴾ أي يتوب بنية صالحة صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الأغراض.

المسألة الثانية: إذا تاب قبل القطع تاب الله عليه، وهل يسقط عنه الحد؟ قال بعض العلماء التابعين: يسقط عنه الحد؛ لأن ذكر الغفور الرحيم في آخر هذه الآية يدل على سقوط العقوبة عِنه، والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحد، فظاهر الآية يقتضي سقوطها. وقال الجمهور: لا يسقط عنه هذا الحد، بل يقام عليه على سبيل الامتحان.

المسألة الثالثة: دلّت الآية على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى؛ لأنه تعالى تمَدَّح بقبول التوبة، والتمدح إنما يكون بفعل التفضل والإحسان، لا بأداء الواجبات.

ثم قال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾

واعلم أنه تعالى لما أوجب قطع اليد وعقاب الآخرة على السارق قبل التوبة، ثم ذكر أنه يقبل توبته إن تاب، أردفه ببيان أن له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء، وإنما قدم التعذيب على المغفرة لأنه في مقابلة تقدم السرقة على التوبة. قال الواحدي: الآية واضحة للقدرية في التعديل والتجويز، وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع، ووجوب العذاب للعاصي على الله، وذلك لأن الآية دالة على أن الرحمة مفوضة إلى المشيئة، والوجوب ينافي ذلك.

وأقول: فيه وجه آخر يُبطل قولهم، وذلك لأنه تعالى ذكر أولاً قوله: ﴿أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ ثم رتب عليه قوله: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُۗ﴾ وهذا يدل على أنه إنما حسُن منه التعذيب تارة، والمغفرة أخرى؛ لأنه مالك الخلق وربهم وإلههم، وهذا هو مذهب أصحابنا فإنهم يقولون: إنه تعالى يحسن منه كل ما يشاء ويريد؛ لأجل كونه مالكًا لجميع المحدثات، والمالك له أنه يتصرف في ملكه كيف شاء وأراد، أما المعتزلة فإنهم يقولون: حسن هذه الأفعال من الله تعالى ليس لأجل كونه إلها للخلق ومالكًا لهم، بل لأجل رعاية المصالح والمفاسد. وذلك يبطله صريح هذه الآية كما قررناه.

قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْۛ سَمَّـٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّـٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔاۚ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿٤١﴾ سَمَّـٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّـٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـًٔاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٤٢﴾ وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوۡنَ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَـٰٓئِكَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٤٣﴾﴾

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بيّن بعض التكاليف والشرائع ، وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين إلى الكفر ، لا جرم صَبَّر رسوله على تحمل ذلك ، وأمره بأن لا يحزن لأجل ذلك ، فقال : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى : اعلم أنه تعالى خاطب محمدًا ﷺ بقوله : (يا أيها النبي) في مواضع كثيرة ، وما خاطبه بقوله : (يا أيها الرسول) إلا في موضعين : أحدهما : هاهنا ، والثاني : قوله : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [المائدة: ٦٧] وهذا الخطاب لا شك أنه خطاب تشريف وتعظيم .

المسألة الثانية : قرئ (لا يُحزنك) بضم الياء ، و(يسرعون) ، والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر ، وذلك بسبب احتيالهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين وفي مبالغتهم في موالاة المشركين ؛ فإني ناصرك عليهم وكافيك شرهم . يقال : أسرع فيه الشيب وأسرع فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعًا ، فكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن إلقائهم أنفسهم فيه على أسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة .

وقوله : ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾ فيه تقديم وتأخير ، والتقدير : من الذين قالوا بأفواههم آمنا ولم تؤمن قلوبهم . ولا شك أن هؤلاء هم المنافقون .

ثم قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: ذكَر الفرّاء والزجاج هاهنا وجهين: **الأول**: أن الكلام إنما يتم عند قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ ثم يبتدأ الكلام من قوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ وتقدير الكلام: لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود. ثم بعد ذلك وَصَف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين.

الوجه الثاني: أن الكلام تمّ عند قوله: ﴿وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ ثم ابتدأ من قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ وعلى هذا التقدير فقوله: ﴿سَمَّٰعُونَ﴾ صفة محذوف، والتقدير: ومن الذين هادوا قوم سماعون. وقيل: خبر مبتدأ محذوف، يعني: هم سماعون.

المسألة الثانية: ذكَر الزجاج في قوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ وجهين: **الأول**: أن معناه قابلون للكذب، والسمع يستعمل ويراد منه القبول، كما يقال: (لا تسمع من فلان) أي لا تقبل منه: ومنه (سَمِعَ اللَّه لِمَنْ حَمِدَهُ)، وذلك الكذب الذي يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الأكاذيب في دين الله تعالى في تحريف التوراة، وفي الطعن في محمد ﷺ.

والوجه الثاني: أن المراد من قوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ نفس السماع، واللام في قوله: ﴿لِلْكَذِبِ﴾ لام كي، أي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك. وأما قوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ﴾ فالمعنى أنهم أعينٌ وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك لينقلوا إليهم أخبارك، فعلى هذا التقدير قوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ أي سماعون إلى رسول الله ﷺ لأجل أن يكذبوا عليه بأن يمزجوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير، سماعون من رسول الله لأجل قوم آخرين من اليهود، وهم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه.

ثـم إنه تعالى وَصَف هؤلاء اليهود بصفة أخرى فقال: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾ أي من بعد أن وضعه الله مواضعه، أي فَرَض فروضه وأحل حلاله وحرّم حرامه. قال المفسرون: إِنَّ رَجُلاً وَامْرَأَةً مِنْ أَشْرَافِ أَهْلِ خَيْبَرَ زَنَيَا، وَكَانَ حَدُّ الزِّنَا فِي التَّوْرَاةِ الرَّجْمَ، فَكَرِهَتِ الْيَهُودُ رَجْمَهُمَا لِشَرَفِهِمَا، فَأَرْسَلُوا قَوْمًا إِلَى رَسُولِ اللَّه ﷺ لِيَسْأَلُوهُ عَنْ حُكْمِهِ فِي الزَّانِيَيْنِ إِذَا أُحْصِنَا، وَقَالُوا: إِنْ أَمَرَكُمْ بِالْجَلْدِ فَاقْبَلُوا، وَإِنْ أَمَرَكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوا وَلاَ تَقْبَلُوا. فَلَمَّا سَأَلُوا الرَّسُولَ ﷺ عَنْ ذَلِكَ نَزَلَ جِبْرِيلُ بِالرَّجْمِ فَأَبَوْا أَنْ يَأْخُذُوا بِهِ، فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ: اجْعَلْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ (ابْنَ صُورِيَا) فَقَالَ الرَّسُولُ: «**هَلْ تَعْرِفُونَ شَابًا أَمْرَدَ أَبْيَضَ أَعْوَرَ يَسْكُنُ فَدَكَ يُقَالُ لَهُ: ابْنُ صُورِيَا؟**» قَالُوا: نَعَمْ وَهُوَ أَعْلَمُ يَهُودِيٍّ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ. فَرَضُوا بِهِ حَكَمًا، فَقَالَ لَهُ الرَّسُولُ ﷺ: «**أَنْشُدُكَ اللَّهَ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الَّذِي فَلَقَ الْبَحْرَ لِمُوسَى وَرَفَعَ فَوْقَكُمُ الطُّورَ وَأَنْجَاكُمْ وَأَغْرَقَ آلَ فِرْعَوْنَ، وَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ كِتَابَهُ وَحَلاَلَهُ وَحَرَامَهُ، هَلْ تَجِدُونَ فِيهِ الرَّجْمَ عَلَى مَنْ أُحْصِنَ؟**» قَالَ ابْنُ صُورِيَا: نَعَمْ، فَوَثَبَتْ عَلَيْهِ سَفَلَةُ الْيَهُودِ، فَقَالَ: خِفْتُ إِنْ كَذَّبْتُهُ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا

الْعَذَابُ!! ثُمَّ سَأَلَ رَسُولَ اللَّه عَنْ أَشْيَاءَ كَانَ يَعْرِفُهَا مِنْ عَلَامَاتِهِ، فَقَالَ ابْنُ صُورِيَا: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّه وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّه النَّبِيُّ الأُمِّيُّ الْعَرَبِيُّ الَّذِي بَشَّرَ بِهِ الْمُرْسَلُونَ!! ثُمَّ أَمَرَ رَسُولُ اللَّه ﷺ بِالزَّانِيَيْنِ فَرُجِمَا عِنْدَ بَابِ مَسْجِدِهِ(١).

إذا عرفت القصة فنقول: قوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾ أي وضعوا الجلد مكان الرجم.

وقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تُؤْتَوْهُ فَٱحْذَرُوا۟﴾ أي إنْ أَمَركم محمد بالجلد فاقبلوا، وإنْ أَمَركم بالرجم فلا تقبلوا.

واعلم أن مذهب الشافعي رحمه الله أن الثيب الذمي يُرجم. قال: لأنه صح عن رسول الله ﷺ أنه أمَر برجمه، فإن كان الأمر برجم الثيب الذمي من دين الرسول فقد ثبت المقصود، وإن كان إنما أمر بذلك بناء على ما ثبت في شريعة موسى عليه السلام وجب أن يكون ذلك مشروعًا في ديننا، ويدل عليه وجهان: الأول: أن رسول الله ﷺ لما أفتى على وَفق شريعة التوراة في هذه المسألة كان الاقتداء به في ذلك واجبًا؛ لقوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣]. والثاني: أن ما كان ثابتًا في شرع موسى عليه السلام فالأصل بقاؤه إلى طريان الناسخ، ولم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم، فوجب أن يكون باقيًا، وبهذا الطريق أجمع العلماء على أن قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] حكمه باقٍ في شرعنا.

ولما شَرَح الله تعالى فضائح هؤلاء اليهود قال: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾.

واعلم أن لفظ الفتنة محتمل لجميع أنواع المفاسد، إلا أنه لما كان هذا اللفظ مذكورًا عقيب أنواع كفرهم التي شرحها الله تعالى، وجب أن يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التي تقدم ذكرها، وعلى هذا التقدير فالمراد: ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر أحد على دفع ذلك عنه.

---

(١) قصة رجم اليهوديين في الزنا في الصحيحين وغيرهما من طرق متعددة وروايات مختلفة ونثبت هنا في الصحيحين.

متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب (الحدود)، باب: (أحكام أهل الذمة وإحصانهم) (١٢/ ١٧٢)، حديث رقم (٦٨٤١)، ومسلم في كتاب (الحدود)، باب: (رجم اليهود أهل الذمة في الزنى) (٣/ ٢٦/ ١٣٢٦) من طريق نافع أن عبد الله بن عمر أخبره ثم إن رسول الله ﷺ أتي بيهودي ويهودية قد زنيا، فانطلق رسول الله ﷺ حتى جاء زفر فقال: ما تجدون في التوراة على من زنى؟ قالوا: نسود وجوههما ونحملهما ونخالف بين وجوههما ويطاف بهما!! قال فأتوا بالتوراة إن كنتم صادقين فجاؤوا بها فقرأوها حتى إذا مروا بآية الرجم، وضع الفتى الذي يقرأ يده على آية الرجم وقرأ ما بين يديها وما وراءها فقال له عبد الله بن سلام وهو مع رسول الله ﷺ: مره فليرفع يده. فرفعها فإذا تحتها آية الرجم فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما، قال عبد الله بن عمر: كنت فيمن رجمهما، فلقد رأيته يقيها من الحجارة بنفسه. وهذا رواية مسلم في صحيحه.

ثم أكد تعالى هذا فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ .

قال أصحابنا: دلّت هذه الآية على أن الله تعالى غير مريد إسلام الكافر، وأنه لم يطهر قلبه من الشك والشرك، ولو فَعَل ذلك لآمَن، وهذه الآية من أشد الآيات على القدرية. أما المعتزلة فإنهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوهًا: أحدها: أن الفتنة هي العذاب، قال تعالى: ﴿عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ [الذاريات: ١٣] أي يعذبون، فالمراد هاهنا: أنه يريد عذابه لكفره ونفاقه. وثانيها: الفتنة الفضيحة، يعني: ومن يرد الله فضيحته. الثالث: فتنته: إضلاله، والمراد من الإضلال: الحكم بضلاله وتسميته ضالاً، ورابعها: الفتنة الاختبار، يعني من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف، ثم إنه يتركها ولا يقوم بأدائها، فلن تملك له من الله ثوابًا ولا نفعًا.

وأما قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ فذكروا فيه وجوهًا: أحدها: لم يرد الله أن يمد قلوبهم بالألطاف؛ لأنه تعالى عَلِم أنه لا فائدة في تلك الألطاف لأنها لا تنجع في قلوبهم. وثانيها: لم يرد الله أن يطهر قلوبهم عن الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم، وثالثها: أن هذا استعارة عن سقوط وقعه عند الله تعالى، وأنه غير ملتفت إليه بسبب قبح أفعاله وسوء أعماله. والكلام عن هذه الوجوه قد تقدم مرارًا.

ثم قال تعالى: ﴿لَهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ﴾ وخزي المنافقين: هَتْك سترهم بإطلاع الرسول ﷺ على كذبهم وخوفهم من القتل، وخزي اليهود: فضيحتهم بظهور كذبهم في كتمان نص الله تعالى في إيجاب الرجم وأخذ الجزية منهم.

﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وهو الخلود في النار.

ثم قال تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي: (السُّحُت) بضم السين والحاء حيث كان، وقرأ ابن عامر ونافع وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من: سحته، ونقل صاحب (الكشاف): (السَّحَت) بفتحتين، والسِّحْت بكسر السين وسكون الحاء، وكلها لغات.

المسألة الثانية: ذكروا في لفظ السحت وجوهًا: الأول: قال الزجاج: أصله من سحته: إذا استأصله، قال تعالى: ﴿فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ﴾ [طه: ٦١] وسميت الرشا التي كانوا يأخذونها بالسحت إما لأن الله تعالى يسحتهم بعذاب، أي يستأصلهم، أو لأنه مسحوت البركة، قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا﴾ [البقرة: ٢٧٦]. الثاني: قال الليث: إنه حرام يحصل منه العار. وهذا قريب من الوجه الأول لأن مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الإنسان ويستأصلها. والثالث: قال الفرّاء: أصل السحت شدة الجوع، يقال: رجل مسحوت المعدة، إذا كان أكولاً لا يُلْفَى إلا جائعًا أبدًا، فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشَرَه من كان مسحوت المعدة. وهذا أيضًا قريب من الأول، لأن من كان شديد

الجوع شديد، الشره فكأنه يستأصل كل ما يصل إليه من الطعام ويشتهيه.

إذا عرفت هذا فنقول: السحت: الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستئجار في المعصية، روي ذاك عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس وأبي هريرة ومجاهد، وزاد بعضهم، ونقص بعضهم، وأصله يرجع إلى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة، ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة، ومعلوم أن أخذ الرشوة كذلك، فكان سحتًا لا محالة.

المسألة الثالثة: في قوله: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾ وجوه: الأول: قال الحسن: كان الحاكم في بني إسرائيل إذا أتاه من كان مبطلاً في دعواه برشوة، سمع كلامه ولا يلتفت إلى خصمه، فكان يسمع الكذب ويأكل السحت. الثاني: قال بعضهم: كان فقراؤهم يأخذون من أغنيائهم مالاً ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية، فالفقراء كانوا يسمعون أكاذيب الأغنياء ويأكلون السحت الذي يأخذونه منهم. الثالث: سماعون للأكاذيب التي كانوا ينسبونها إلى التوراة، أكالون للربا لقوله تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [النساء: ١٦١].

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ ثم إنه تعالى خيّره بين الحكم فيهم والإعراض عنهم، واختلفوا فيه على قولين: **الأول:** أنه في أمر خاص، ثم اختلف هؤلاء، فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري: إنه في زنا المحصن وإن حده هو الجلد والرجم. الثاني: أَنَّهُ فِي قَتِيلٍ قُتِلَ مِنَ الْيَهُودِ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ وَالنَّضِيرِ، وَكَانَ فِي بَنِي النَّضِيرِ شَرَفٌ وَكَانَتْ دِيَتُهُمْ دِيَةً كَامِلَةً، وَفِي قُرَيْظَةَ نِصْفَ دِيَةٍ، فَتَحَاكَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَجَعَلَ الدِّيَةَ سَوَاءً(١). الثالث: أن هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم، فإن شاء حكم فيهم، وإن شاء أعرض عنهم.

القول الثاني: أن الآية عامة في كل من جاءه من الكفار، ثم اختلفوا: فمنهم من قال: الحكم ثابت في سائر الأحكام غير منسوخ. وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطاء وأبي بكر الأصم وأبي مسلم، ومنهم من قال: إنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة. ومذهب الشافعي أنه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إليه؛ لأن في إمضاء حكم الإسلام عليهم صغارًا لهم، فأما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد إلى مدة، فليس بواجب على الحاكم أن يحكم بينهم بل يتخير في ذلك، وهذا التخيير الذي في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا﴾ والمعنى: أنهم كانوا لا يتحاكمون إليه

---

(١) حسن: أخرجه أبو داود في كتاب (الأقضية)، باب: (الحكم بين أهل الذمة) (٣/ ١٥٥٣)، حديث رقم (٣٥٩١)، والنسائي في كتاب (القسامة)، باب: (تأويل قول الله: وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط) (٨/ ٣٨٣)، حديث رقم (٤٧٤٧)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٣٦٣)، جميعًا من طريق محمد بن إسحاق. . . به.

إلا لطلب الأسهل والأخف، كالجَلْد مكان الرجم، فإذا أعرض عنهم وأبى الحكومة لهم، شق عليهم إعراضه عنهم وصاروا أعداء له، فبيّن الله تعالى أنه لا تضره عداوتهم له.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ .

أي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ .

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذا تعجيب من الله تعالى لنبيّه عليه الصلاة والسلام بتحكيم اليهود إياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني، ثم تَرْكُهم قَبول ذلك الحكم، فعدلوا عما يعتقدونه حكمًا حقًّا إلى ما يعتقدونه باطلاً طلبًا للرخصة، فلا جرم ظهر جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه: أحدها: عدولهم عن حكم كتابهم، والثاني: رجوعهم إلى حكم من كانوا يعتقدون فيه أنه مبطل، والثالث: إعراضهم عن حكمه بعد أن حكّموه، فبيّن الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم مغتر أنهم أهل كتاب الله ومن المحافظين على أمر الله، **وهاهنا سؤالان**:

السؤال الأول: قوله ﴿فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ ما موضعه من الإعراب؟

الجواب: إما أن ينصب حالاً من التوراة، وهي مبتدأ خبرها ﴿وَعِندَهُمُ﴾ وإما أن يرتفع خبرًا عنها كقولك: وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله تعالى، وإما أن لا يكون له محل ويكون المقصود أن عندهم ما يغنيهم عن التحكيم، كما تقول: عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره؟

السؤال الثاني: لِمَ أنث التوراة؟ **والجواب**: الأمر فيه مبني على ظاهر اللفظ.

المسألة الثانية: احتج جماعة من الحنفية بهذه الآية على أن حكم التوراة وشرائع من قبلنا لازم علينا ما لم يُنسخ. وهو ضعيف، ولو كان كذلك لكان حكم التوراة كحكم القرآن في وجوب طلب الحكم منه، لكن الشرع نهى عن النظر فيها. بل المراد هذا الأمر الخاص وهو الرجم؛ لأنهم طلبوا الرخصة بالتحكيم.

ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ قوله: ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ﴾ معطوف على قوله: ﴿يُحَكِّمُونَكَ﴾ وقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى حكم الله الذي في التوراة، ويجوز أن يعود إلى التحكيم. **وقوله**: ﴿وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ فيه وجوه: الأول: أي وما هم بالمؤمنين بالتوراة وإن كانوا يُظهرون الإيمان بها. والثاني: ما أولئك بالمؤمنين: إخبار بأنهم لا يؤمنون أبدًا، وهو خبر عن المستأنف لا عن الماضي. الثالث: أنهم وإن طلبوا الحكم منك فما هم بمؤمنين بك ولا بمعتقدين في صحة حكمك، وذلك يدل على أنه لا إيمان لهم بشيء وأن كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط.

قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾

اعلم أن هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم، وترغيب لهم في أن يكونوا كمتقدميهم من مسلمي أحبارهم والأنبياء المبعوثين إليهم.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور، فالهدى محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف، والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد. قال الزجاج ﴿فِيهَا هُدًى﴾ أي: بيان الحكم الذي جاءوا يستفتون فيه النبي ﷺ ﴿وَنُورٌ﴾ بيان أن أمر النبي ﷺ حق.

المسألة الثانية: احتج القائلون بأن شرع من قبلنا لازم علينا إلا إذا قام الدليل على صيرورته منسوخًا بهذه الآية؛ وتقريره أنه تعالى قال: إن في التوراة هدى ونورًا. والمراد كونه هدى ونورًا في أصول الشرع وفروعه، ولو كان منسوخًا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور، ولا يمكن أن يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط، لأنه ذكر الهدى والنور، ولو كان المراد منهما معًا هو ما يتعلق بأصول الدين لزم التكرار، وأيضًا أن هذه الآية إنما نزلت في مسألة الرجم، فلا بدّ وأن تكون الأحكام الشرعية داخلة في الآية، لأنا وإن اختلفنا في أن غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا، لكنا توافقنا على أن سبب نزول الآية يجب أن يكون داخلاً فيها.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ يريد: النبيّين الذين كانوا بعد موسى وذلك أن الله تعالى بعث في بني إسرائيل ألوفًا من الأنبياء ليس معهم كتاب، إنما بعثهم بإقامة التوراة حتى يحُدوا حدودها ويقوموا بفرائضها ويُحلوا حلالها ويحرموا حرامها.

فإن قيل: كل نبي لا بدّ وأن يكون مسلمًا، فما الفائدة في قوله: ﴿ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾؟

قلنا فيه وجوه: الأول: المراد بقوله: ﴿أَسْلَمُوا۟﴾ أي: انقادوا لحكم التوراة، فإن من الأنبياء من لم تكن شريعته شريعة التوراة، والذين كانوا منقادين لحكم التوراة هم الذين كانوا من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام.

الثاني: قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي: يحتمل أن يكون المراد بالنبيين الذين

أسلموا هو محمد عليه الصلاة والسلام؛ وذلك لأنه ﷺ حكم على اليهوديين بالرجم[١]، وكان هذا حكم التوراة، وإنما ذكر بلفظ الجمع تعظيمًا له، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠] وقوله: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾ [النساء: ٥٤] وذلك لأنه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلاً لأكثر الأنبياء. الثالث: قال ابن الأنباري: هذا رد على اليهود والنصارى؛ لأن بعضهم كانوا يقولون: الأنبياء كلهم يهود أو نصارى، فقال تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾ يعني: الأنبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية، بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكاليفه. الرابع: المراد بقوله: ﴿ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾ يعني: الذين كان مقصودهم من الحكم بالتوراة الإيمان والإسلام وإظهار أحكام الله تعالى والانقياد لتكاليفه، والغرض من التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتأخرين؛ فإن غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة أخذ الرشوة واستتباع العوام.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ فيه وجهان: الأول: المعنى أن النبيين إنما يحكمون بالتوراة للذين هادوا، أي: لأجلهم وفيما بينهم. والثاني: يجوز أن يكون المعنى على التقديم والتأخير على معنى: إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين أسلموا.

المسألة الخامسة: أما الربانيون فقد تقدم تفسيره، وأما الأحبار فقال ابن عباس: هم الفقهاء، واختلف أهل اللغة في واحده، قال الفرّاء: إنما هو (حبر) بكسر الحاء، يقال ذلك للعالم؛ وإنما سمي بهذا الاسم لمكان الحِبر الذي يكتب به، وذلك أنه يكون صاحب كتب، وكان أبو عبيدة يقول: حبر بفتح الحاء. قال الليث: هو حبر وحبر بكسر الحاء وفتحها. وقال الأصمعي: لا أدري أهو الحبر أو الحبر، وأما اشتقاقه فقال قوم: أصله من التحبير وهو التحسين، وفي الحديث «**يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنَ النَّارِ ذَهَبَ حَبْرُهُ وَسَبْرُهُ**» أي: جماله وبهاؤه، والمُحَبَّر للشيء المزين، ولما كان العلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنقبة؛ لا جرم سمي العالم به. وقال آخرون اشتقاقه من الحِبر الذي يكتب به، وهو قول الفرّاء والكسائي وأبي عبيدة، والله أعلم.

المسألة السادسة: دلّت الآية على أنه يحكم بالتوراة النبيون والربانيون والأحبار، وهذا يقتضي كون الربانيين أعلى حالاً من الأحبار، فثبت أن يكون الربانيون كالمجتهدين، والأحبار كآحاد العلماء.

ثم قال: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حفظ كتاب الله على وجهين: الأول: أن يحفظ فلا ينسى. الثاني: أن يحفظ فلا يضيع، وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين: أحدهما: أن

---

(١) حكمه على اليهوديين بالرجم تقدم في آخر الجزء السابع.

يحفظون في صدورهم ويدرسوه بألسنتهم. والثاني: أن لا يضيعوا أحكامه ولا يهملوا شرائعه.

المسألة الثانية: الباء في قوله: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ فيه وجهان: الأول: أن يكون صلة الأحبار على معنى العلماء بما استحفظوا. الثاني: أن يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا، وهو قول الزجاج.

ثم قال تعالى: ﴿وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾ أي: هؤلاء النبيون والربانيون والأحبار كانوا شهداء على أن كل ما في التوراة حق وصدق ومن عند الله، فلا جرم كانوا يمضون أحكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾.

واعلم أنه تعالى لما قرر أن النبيين والربانيين والأحبار كانوا قائمين بإمضاء أحكام التوراة من غير مبالاة، خاطب اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله ﷺ، ومنعهم من التحريف والتغيير.

واعلم أن إقدام القوم على التحريف لا بدّ وأن يكون لخوف ورهبة، أو لطمع ورغبة، ولما كان الخوف أقوى تأثيرًا من الطمع قدم تعالى ذكره، فقال: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾ والمعنى: إياكم وأن تحرفوا كتابي للخوف من الناس والملوك والأشراف، فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في سقوط تكاليف الله تعالى عنهم، فلا تكونوا خائفين من الناس، بل كونوا خائفين مني ومن عقابي.

ولما ذكر أمر الرهبة أتبعه بأمر الرغبة، فقال: ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ أي: كما نهيتكم عن تغيير أحكامي لأجل الخوف والرهبة، فكذلك أنهاكم عن التغيير والتبديل لأجل الطمع في المال والجاه وأخذ الرشوة؛ فإن كل متاع الدنيا قليل، والرشوة التي تأخذونها منهم في غاية القلة، والرشوة لكونها سحتًا تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة، فكذلك المال الذي تكتسبونه قليل من قليل، ثم أنتم تضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد، والسعادات التي لا نهاية لها.

ويحتمل أيضًا أن يكون إقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الأمرين، للخوف من الرؤساء ولأخذ الرشوة من العامة. ولما منعهم الله من الأمرين على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانًا قاطعًا في المنع من التحريف والتبديل.

ثم إنه أتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد.

فقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ **وفيه مسألتان**:

المسألة الأولى: المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في إقدامهم على تحريف حكم الله تعالى في حد الزاني المحصن، يعني أنهم لما أنكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا: إنه غير واجب، فهم كافرون على الاطلاق، لا يستحقون اسم الإيمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن.

المسألة الثانية: قالت الخوارج: كل من عصى الله فهو كافر. وقال جمهور الأئمة: ليس

الأمر كذلك. أما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا: إنها نص في أن كل من حكم بغير ما أنزل الله فهو كافر، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله، فوجب أن يكون كافرًا.

وذكر المتكلمون والمفسرون أجوبة عن هذه الشبهة: الأول: أن هذه الآية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم، وهذا ضعيف؛ لأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال: المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، وهذا أيضًا ضعيف؛ لأن قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ كلام أدخل فيه كلمة (من) في معرض الشرط، فيكون للعموم. وقول من يقول: المراد ومن لم يحكم بما أنزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز. الثاني: قال عطاء: هو كفر دون كفر. وقال طاوس: ليس بكفر ينقل عن الملة كمن يكفر بالله واليوم الآخر، فكأنهم حملوا الآية على كفر النعمة لا على كفر الدين، وهو أيضًا ضعيف؛ لأن لفظ الكفر إذا أطلق انصرف إلى الكفر في الدين. والثالث: قال ابن الأنباري: يجوز أن يكون المعنى: ومن لم يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلاً يضاهي أفعال الكفار، ويشبه من أجل ذلك الكافرين، وهذا ضعيف أيضًا؛ لأنه عدول عن الظاهر. والرابع: قال عبد العزيز بن يحيى الكناني: قوله: ﴿بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ صيغة عموم، فقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ معناه: من أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، وهذا حق؛ لأن الكافر هو الذي أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله، أما الفاسق فإنه لم يأت بضد حكم الله إلاّ في القليل، وهو العمل، أما في الاعتقاد والإقرار فهو موافق، وهذا أيضًا ضعيف؛ لأنه لو كانت هذه الآية وعيدًا مخصوصًا بمن خالف حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم، وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرجم، فيدل على سقوط هذا الجواب. والخامس: قال عكرمة: قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ إنما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه، أما من عرف بقلبه كونه حكم الله وأقر بلسانه كونه حكم الله، إلا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله تعالى، ولكنه تارك له، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية، وهذا هو الجواب الصحيح، والله أعلم.

قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾

والمعنى أنه تعالى بين في التوراة أن حكم الزاني المحصن هو الرجم، واليهود غيروه وبدلوه، وبين في هذه الآية أيضًا أنه تعالى بين في التوراة أن النفس بالنفس، وهؤلاء اليهود

غيروا هذا الحكم أيضًا، ففضلوا بني النضير على بني قريظة، وخصصوا إيجاب القَوَد ببني قريظة دون بني النضير، فهذا هو وجه النظم من الآية.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ الكسائي: العين والأنف والأذن والسن والجروح كلها بالرفع، وفيه وجوه:

أحدها: العطف على محل: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ﴾؛ لأن المعنى: وكتبنا عليهم فيها النفس بالنفس؛ لأن معنى كتبنا قلنا.

وثانيها: أن الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول: كتبت (الحمد لله) وقرأت (سورة أنزلناها).

وثالثها: أنها ترتفع على الاستئناف، وتقديره: أن النفس مقتولة بالنفس والعين مفقوءة بالعين، ونظيره قوله تعالى في هذه السورة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ٦٢].

وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بنصب الكل سوى ﴿وَٱلْجُرُوحَ﴾ فإنه بالرفع، فالعين والأنف والأذن نصب عطفًا على النفس، ثم ﴿وَٱلْجُرُوحَ﴾ مبتدأ، و ﴿قِصَاصٌ﴾ خبره، وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطفًا لبعض ذلك على بعض، وخبر الجميع قصاص، وقرأ نافع (الأُذْنَ) بسكون الذال حيث وقع، والباقون بالضم مثقّلة، وهما لغتان.

المسألة الثانية: قال ابن عباس: يريد وفرضنا عليهم في التوراة أن النفس بالنفس، يريد من قتل نفسًا بغير قَوَد قِيدَ منه، ولم يجعل الله له دية في نفس ولا جرح، إنما هو العفو أو القصاص. وعن ابن عباس: كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية، وأما الأطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الأطراف إذا تماثلا في السلامة، وإذا امتنع القصاص في النفس امتنع أيضًا في الأطراف، ولما ذكر الله تعالى بعض الأعضاء عمم الحكم في كلها فقال: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ وهو كل ما يمكن أن يقتص منه، مثل الشفتين والذكر والأنثيين والأنف والقدمين واليدين وغيرها، فأما ما لا يمكن القصاص فيه من رض في لحم، أو كسر في عظم، أو جراحة في بطن يخاف منه التلف ففيه أرش وحكومة.

واعلم أن هذه الآية دالة على أن هذا كان شرعًا في التوراة، فمن قال: شرع من قبلنا يلزمنا إلا ما نسخ بالتفصيل قال: هذه الآية حجة في شرعنا، ومن أنكر ذلك قال: إنها ليست بحجة علينا.

المسألة الثالثة: (قصاص) هاهنا مصدر يراد به المفعول، أي: والجروح متقاصة بعضها ببعض.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ الضمير في قوله: ﴿لَّهُۥ﴾ يحتمل أن يكون عائدًا إلى العافي أو إلى المعفو عنه، أما الأول فالتقدير: أن المجروح أو ولي المقتول إذا عفا كان ذلك كفارة له، أي: للعافي، ويتأكد هذا بقوله تعالى في آية القصاص. الثالث: في سورة

البقرة ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] ويقرب منه قوله ﷺ: «أَيَعْجِزُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَكُونَ كَأَبِي ضَمْضَم، كَانَ إِذَا خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ تَصَدَّقَ بِعِرْضِهِ عَلَى النَّاسِ»(١)، وروى عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ تَصَدَّقَ مِنْ جَسَدِهِ بِشَيْءٍ كَفَّرَ اللَّه تَعَالَى عَنْهُ بِقَدْرِهِ مِنْ ذُنُوبِهِ»(٢) وهذا قول أكثر المفسرين.

والقول الثاني: أن الضمير في قوله: ﴿فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ عائد إلى القاتل والجارح، يعني أن المجنى عليه إذا عفا عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني، يعني: لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو، وأما المجنى عليه الذي عفا فأجره على الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ وفيه سؤال، وهو أنه تعالى قال أولاً: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وثانيًا: ﴿هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ والكفر أعظم من الظلم، فلما ذكر أعظم التهديدات أولاً، فأي فائدة في ذكر الأخف بعده؟

وجوابه: أن الكفر من حيث أنه إنكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر، ومن حيث إنه يقتضي إبقاء النفس في العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس، ففي الآية الأولى ذكر الله ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق سبحانه، وفي هذه الآية ذكر ما يتعلق بالتقصير في حق نفسه.

قوله تعالى: ﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٗ لِّلۡمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾﴾

قفيته: مثل: عقبته إذا اتبعته، ثم يقال: عقبته بفلان وقفيته به، فتعديه إلى الثاني بزيادة الباء.

فإن قيل: فأين المفعول الأول في الآية؟

قلنا: هو محذوف، والظرف وهو قوله: ﴿عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم﴾ كالسادِّ مسده؛ لأنه إذا قفى به على أثره

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه أبو داود في كتاب: (الأدب)، باب: (ما جاء في الرجل يُحِل الرجل قد اغتابه) (٤/ ٢٠٨٤)، حديث رقم (٤٨٨٧)، وفيه عبد الرحمن بن عجلان تابعي مجهول الحال، كذا قاله الحافظ في التقريب، وجاء الحديث موقوفًا عن قتادة صحيحًا، أخرجه أبو داود في كتاب: (الأدب)، باب: (ما جاء في الرجل يُحِل الرجل قد اغتابه) (٤/ ٢٠٨٣)، حديث رقم (٤٨٨٦)، وأورده الألباني في (الإرواء) (٨/ ٣٣)، وقال: إسناده صحيح.

(٢) **صحيح لغيره:** أخرجه النسائي في (السنن الكبرى) (٦/ ٣٣٥)، حديث رقم (١١١٤٦)، والشاشي في (مسنده) (٤/ ٢٦)، حديث رقم (١٢٥٠)، والضياء في (الأحاديث المختارة) (٣/ ٣٢٥)، جميعًا من طريق جرير عن مغيرة عن الشعبي عن ابن الصامت... به، وعبد الله بن أحمد في (زوائد مسند أبيه) (٥/ ٣٢٩)، حديث رقم (٢٣١٧٨) من طريق هشيم عن المغيرة عن الشعبي... بنحوه، والبغوي في (تفسيره) (٣/ ٦٤) من طريق عمر بن الخطاب أخبرنا عبد الله بن الفضل أخبرنا أبو خيثمة أخبرنا جرير عن مغيرة عن الشعبي عن عبادة بن الصامت... به، وأورده الهيثمي في (المجمع) (٦/ ٤٧٣)، حديث رقم (١٠٧٩٧)، وقال: رواه عبد الله بن أحمد والطبراني، ورجال المسند رجال الصحيح، وأورده الألباني في (الصحيحة) (٢٢٧٣)، وقال: صحيح.

فقد قفى به إياه، والضمير في ﴿ءَاثَرِهِم﴾ للنبيين في قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤].

وهاهنا سؤالات:

السؤال الأول: أنه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقًا لما بين يديه من التوراة، وإنما يكون كذلك إذا كان عمله على شريعة التوراة، ومعلوم أنه لم يكن كذلك، فإن شريعة عيسى عليه السلام كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام، فلذلك قال في آخر هذه الآية: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: ٤٧] فكيف طريق الجمع بين هذين الأمرين؟

والجواب: معنى كون عيسى مصدقًا للتوراة أنه أقر بأنه كتاب منزّل من عند الله، وأنه كان حقًّا واجب العمل به قبل ورود النسخ.

السؤال الثاني: لم كرر قوله: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾؟

والجواب: ليس فيه تكرار؛ لأن في الأول: أن المسيح يصدق التوراة، وفي الثاني: الإنجيل يصدق التوراة.

السؤال الثالث: أنه تعالى وصف الإنجيل بصفات خمسة فقال: ﴿فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ وفيه مباحثات ثلاثة:

أحدها: ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة؟

وثانيها: لم ذكر الهدى مرتين؟

وثالثها: لم خصصه بكونه موعظة للمتقين؟

والجواب على الأول: أن الإنجيل هدى بمعنى أنه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه، وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والضد، وعلى النبوّة وعلى المعاد، فهذا هو المراد بكونه هدى، وأما كونه نورًا، فالمراد به كونه بيانًا للأحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف، وأما كونه مصدقًا لما بين يديه، فيمكن حمله على كونه مبشرًا بمبعث محمد ﷺ وبمقدمه، وأما كونه هدىً مرة أخرى فلأن اشتماله على البشارة بمجيء محمد ﷺ سبب لاهتداء الناس إلى نبوّة محمد ﷺ، ولما كان أشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم أعاده الله تعالى مرة أخرى تنبيهًا على أن الإنجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوّة محمد ﷺ، فكان هدى في هذه المسألة التي هي أشد المسائل احتياجًا إلى البيان والتقرير، وأما كونه موعظة فلاشتمال الإنجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتأكدة وإنما خصها بالمتقين لأنهم هم الذين ينتفعون بها، كما في قوله ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

السؤال الرابع: قوله في صفة الإنجيل: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ عطف على ماذا؟

الجواب: أنه عطف على محل ﴿فِيهِ هُدًى﴾ ومحله النصب على الحال، والتقدير: وآتيناه الإنجيل حال كونه هدىً ونورًا ومصدقًا لما بين يديه.

قال تعالى: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾

ثم قال تعالى: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ﴾ قرأ حمزة (وَلِيَحْكُمَ) بكسر اللام وفتح الميم، جعل اللام متعلقة بقوله: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ﴾ [المائدة: ٤٦]؛ لأن إيتاء الإنجيل إنزال ذلك عليه، فكان المعنى آتيناه الإنجيل ليحكم، وأما الباقون فقرؤا بجزم اللام والميم على سبيل الأمر، وفيه وجهان: الأول: أن يكون التقدير: وقلنا ليحكم أهل الإنجيل، فيكون هذا إخبارًا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الإنجيل، ثم حذف القول؛ لأن ما قبله من قوله ﴿ وَكَتَبْنَا﴾ ﴿ وَقَفَّيْنَا﴾ يدل عليه، وحذف القول كثير كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم﴾ [الرعد: ٢٣، ٢٤]أي: يقولون سلام عليكم. والثاني: أن يكون قوله: ﴿ وَلْيَحْكُمْ﴾ ابتداء أمر للنصارى بالحكم في الإنجيل.

فإن قيل: كيف جاز أن يؤمروا بالحكم بما في الإنجيل بعد نزول القرآن؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه:

الأول: أن المراد ليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد ﷺ وهو قول الأصم.

والثاني: وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه، مما لم يصر منسوخًا بالقرآن.

والثالث: المراد من قوله: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ﴾ زجرهم عن تحريف ما في الإنجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من إخفاء أحكام التوراة، فالمعنى بقوله: ﴿ وَلْيَحْكُمْ﴾ أي: وليقر أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه على الوجه الذي أنزله الله فيه من غير تحريف ولا تبديل.

ثم قال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ واختلف المفسرون، فمنهم من جعل هذه الثلاثة، أعني قوله: (الْكَافِرُونَ، الظَّالِمُونَ، الْفَاسِقُونَ) صفات لموصوف واحد. قال القفال: وليس في إفراد كل واحد من هذه الثلاثة بلفظ ما يوجب القدح في المعنى، بل هو كما يقال: من أطاع الله فهو المؤمن، من أطاع الله فهو البر، من أطاع الله فهو المتقي؛ لأن كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد.

وقال آخرون: الأول: في الجاحد، والثاني والثالث: في المقر التارك. وقال الأصم: الأول والثاني: في اليهود، والثالث: في النصارى.

قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن

﴿لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وهذا خطاب مع محمد ﷺ، فقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ أي: القرآن، وقوله ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي: كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن.

وقوله: ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ **فيه مسائل:**

المسألة الأولى: في المهيمن قولان: الأول: قال الخليل وأبو عبيدة: يقال: قد هيمن الرجل يهيمن: إذا كان رقيبًا على الشيء وشاهدًا عليه حافظًا، قال حسّان:

إنَّ الكِتَابَ مُهَيمِنٌ لِنَبِيِّنَا ... والحَقُّ يَعْرِفُهُ ذَوُو الألْبَابِ[1]

والثاني: قالوا: الأصل في قولنا: آمن يؤمن فهو مؤمن، أأمن يؤامن فهو مؤأمن بهمزتين، ثم قلبت الأولى هاء كما في: هرقت وأرقت، وهياك وإياك، وقلبت الثانية ياء فصار مهيمنًا فلهذا قال المفسرون ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ أي: أمينًا على الكتب التي قبله.

المسألة الثانية: إنما كان القرآن مهيمنًا على الكتب لأنه الكتاب الذي لا يصير مسنوخًا ألبتة، ولا يتطرق إليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وإذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على أن التوراة والإنجيل والزبور حق صدق باقية أبدًا، فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبدًا.

المسألة الثالثة: قال صاحب (الكشاف) قرىء: (ومُهيمَنا عليه) بفتح الميم؛ لأنه مشهود عليه من عند الله تعالى: بأن يصونه عن التحريف والتبديل لما قررنا من الآيات، ولقوله: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢] والمهيمن عليه هو الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ يعني: فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحي الذي نزله الله تعالى عليك.

﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ﴾ يريد: ولا تنحرف، ولذلك عدّاه بعن، كأنه قيل: ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعًا أهواءهم.

المسألة الثانية: روي أن جماعة من اليهود قالوا: تعالوا نذهب إلى محمد ﷺ لعلنا نفتنه عن دينه، ثم دخلوا عليه وقالوا: يا محمد، قد عرفت أنا أحبار اليهود وأشرافهم، وإنا إن اتبعناك

---

(١) الصحابي الجليل المشهور حسان بن ثابت شاعر الرسول ﷺ.

اتبعك كل اليهود، وإن بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم إليك، فاقض لنا ونحن نؤمن بك، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

المسألة الثالثة: تمسك من طعن في عصمة الأنبياء بهذه الآية وقال: لولا جواز المعصية عليهم وإلا لما قال: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾.

والجواب: أن ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان النهي. وقيل: الخطاب له والمراد غيره.

ثم قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: لفظ (الشرعة): في اشتقاقه وجهان: الأول: معنى شرع: بين وأوضح. قال ابن السكيت: لفظ الشرع مصدر: شرعت الإهاب: إذا شققته وسلخته. الثاني: شرع مأخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه، والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها، فالشريعة فعيلة بمعنى المفعولة، وهي الأشياء التي أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها، وأما المنهاج فهو الطريق الواضح، يقال: نهجت لك الطريق وأنهجت لغتان.

المسألة الثانية: احتج أكثر العلماء بهذه الآية على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا؛ لأن قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يدل على أنه يجب أن يكون كل رسول مستقلاً بشريعة خاصة، وذلك ينفي كون أمة أحد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر.

المسألة الثالثة: وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل، وآيات دالة على حصول التباين فيها.

أما النوع الأول: فقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾[الشورى: ١٣] إلى قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾[الشورى: ١٣]، وقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[الأنعام: ٩٠].

وأما النوع الثاني: فهو هذه الآية، وطريق الجمع أن نقول: النوع الأول من الآيات مصروف إلى ما يتعلق بأصول الدين، والنوع الثاني مصروف إلى ما يتعلق بفروع الدين.

المسألة الرابعة: الخطاب في قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ خطاب للأمم الثلاث: أمة موسى، وأمة عيسى، وأمة محمد عليهم السلام؛ بدليل أن ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾[المائدة: ٤٤] ثم قال: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾[المائدة: ٤٦] ثم قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾[المائدة: ٤٨].

ثم قال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يعني: شرائع مختلفة: للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة.

المسألة الخامسة: قال بعضهم: الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد، والتكرير للتأكيد والمراد بهما الدين. وقال آخرون: بينهما فرق، فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة، والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة، وهي المراد بالمنهاج، فالشريعة أول، والطريقة آخر. وقال المبرد:

الشريعة ابتداء الطريقة، والطريقة المنهاج المستمر، وهذا تقرير ما قلناه، والله أعلم بأسرار كلامه.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾:

أي: جماعة متفقة على شريعة واحدة، أو ذوي أمة واحدة، أي: دين واحد لا اختلاف فيه.

قال الأصحاب: هذا يدل على أن الكل بمشيئة الله تعالى، والمعتزلة حملوه على مشيئة الإلجاء.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ من الشرائع المختلفة، هل تعملون بها منقادين لله خاضعين لتكاليف الله، أم تتبعون الشبه وتقصرون في العمل.

ثم قال تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ أي: فابتدروها وسابقوا نحوها.

﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ استئناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات.

﴿فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم، وموفيكم ومقصركم في العمل، والمراد أن الأمر سيؤول إلى ما يزول معه الكشوك ويحصل مع اليقين، وذلك عند مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: فإن قيل: قوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم﴾ معطوف على ماذا؟ قلنا: على الكتاب في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٤٨] كأنه قيل: وأنزلنا إليك أن أحكم ﴿وَأَنِ﴾ وصلت بالأمر لأنه فعل كسائر الأفعال، ويجوز أن يكون معطوفًا على قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨] أي: أنزلناه بالحق وبأن أحكم، وقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ قد ذكرنا أن اليهود اجتمعوا وأرادوا إيقاعه في تحريف دينه فعصمه الله تعالى عن ذلك.

المسألة الثانية: قالوا: هذه الآية ناسخة للتخيير في قوله: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: ٤٢].

المسألة الثالثة: أعيد ذكر الأمر بالحكم بعد ذكره في الآية الأولى إما للتأكيد، وإما لأنهما حكمان أمر بهما جميعًا؛ لأنهم احتكموا إليه في زنا المحصن، ثم احتكموا في قتيل كان فيهم.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾.

قال ابن عباس: يريد به يردوك إلى أهوائهم، فإن كل من صرف من الحق إلى الباطل فقد فتن،

ومنه قوله: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ﴾ [الإسراء: ٧٣] والفتنة ههنا في كلامهم التي تميل عن الحق وتلقى في الباطل وكان ﷺ يقول: «أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا»(١) قال: هو أن يعدل عن الطريق. قال أهل العلم: هذه الآية تدل على أن الخطأ والنسيان جائزان على الرسول؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ والتعمد في مثل هذا غير جائز على الرسول، فلم يبق إلا الخطأ والنسيان.

ثم قال تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ﴾ أي: فإن لم يقبلوا حكمك ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: المراد يبتليهم بجزاء بعض ذنوبهم في الدنيا، وهو أن يسلطك عليهم، ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلاء، وإنما خصّ الله تعالى بعض الذنوب لأن القوم جُوزُوا في الدنيا ببعض ذنوبهم، وكان مجازاتهم بالبعض كافيًا في إهلاكهم والتدمير عليهم، والله أعلم.

المسألة الثانية: دلت الآية على أن الكل بإرادة الله تعالى؛ لأنه لا يريد أن يصيبهم ببعض ذنوبهم إلا وقد أراد ذنوبهم، وذلك يدل على أنه تعالى مريد للخير والشر.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾ لمتمردون في الكفر معتدون فيه، يعني أن التولي عن حكم الله تعالى من التمرد العظيم والاعتداء في الكفر.

قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٥٠﴾

ثم قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر (تبغون) بالتاء على الخطاب، والباقون بالياء على المغايبة، وقرأ السلمي (أفحكم الجاهلية) برفع الحكم على الابتداء، وإيقاع ﴿يَبْغُونَ﴾ خبرًا وإسقاط الراجع عنه لظهوره، وقرأ قتادة (أبحكم الجاهلية) والمراد أن هذا الحكم الذي يبغونه إنما يحكم به حكام بالجاهلية، فأرادوا بشهيتهم أن يكون محمدًا خاتم النبيين حكمًا كأولئك الحكام.

المسألة الثانية: في الآية وجهان: الأول: قال مقاتل: كانت بين قريظة والنضير دماء قبل أن يبعث الله محمدا عليه الصلاة والسلام، فلما بعث تحاكموا إليه، فقالت بنو قريظة: بنو النضير إخواننا، أبونا واحد، وديننا واحد، وكتابنا واحد، فإن قتل بنو النضير منا قتيلا أعطونا سبعين وسقا من تمر، وإن قتلنا منهم واحدا أخذوا منا مائة وأربعين وسقا من تمر، وأروش جراحاتنا على النصف من أروش جراحاتهم، فاقض بيننا وبينهم، فقال عليه السلام: «فَإِنِّي أَحْكُمُ أَنَّ دَمَ

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب: (الأذان)، باب: (الدعاء قبل السلام) (٢/ ٣٦٩)، حديث رقم (٨٣٢) من طريق أبي اليمان... به، ومسلم في كتاب: (المساجد)، باب: (ما يستعاذ منه في الصلاة) (١/ ١٢٩/ ٤١٢) من طريق أبي اليمان... به، كلاهما (أبو اليمان، عثمان) عن شعيب... به.

الْقُرَظِيِّ وَفَاءٌ مِنْ دَمِ النَّضِرِيِّ، وَدَمَ النَّضِرِيِّ وَفَاءٌ مِنْ دَمِ الْقُرَظِيِّ، لَيْسَ لِأَحَدِهِمَا فَضْلٌ عَلَى الْآخَرِ فِي دَمٍ وَلاَ عَقْلٍ، وَلاَ جِرَاحَةٍ»، فغضب بنو النضير وقالوا: لا نرضى بحكمك فإنك عدو لنا، فأنزل الله تعالى هذه الآية: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ﴾ يعني: حكمهم الأول. وقيل: إنهم كانوا إذا وجب الحكم على ضعفائهم ألزموهم إياه، وإذا وجب على أقويائهم لم يأخذوهم به، فمنعهم الله تعالى منه بهذه الآية. الثاني: أن المراد بهذه الآية أن يكون تعييرًا لليهود بأنهم أهل كتاب وعلم مع أنهم يبغون حكم الجاهلية التي هي محض الجهل وصريح الهوى.

ثم قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ اللام في قوله: ﴿ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ للبيان كاللام في ﴿هَيْتَ لَكَ ﴾ [يوسف: ٢٣]أي: هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون، فإنهم هم الذين يعرفون أنه لا أحد أعدل من الله حكمًا، ولا أحسن منه بيانًا.

قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾ ﴾

أعلم أنه تمّ الكلام عند قوله: ﴿ أَوْلِيَاءَ ﴾ ثم ابتدأ فقال: ﴿ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ وروي أن عبادة بن الصامت جاء إلى رسول الله ﷺفتبرأ عنده من موالاة اليهود، فقال عبد الله بن أبي: لكني لا أتبرأ منهم لأني أخاف الدوائر، فنزلت هذه الآية، ومعنى لا تتخذوهم أولياء، أي: لا تعتمدوا على الاستنصار بهم، ولا تتوددوا إليهم.

ثم قال: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ﴾ قال ابن عباس: يريد كأنه مثلهم، وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين، ونظيره قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

ثم قال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ روي عن أبي موسى الأشعري أنه قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن لي كاتبًا نصرانيًا، فقال: مالك قاتلك الله، ألا اتخذت حنيفًا؟! أما سمعت قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ ﴾ قلت: له دينه ولي كتابته، فقال: لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم الله، ولا أدنيهم إذ أبعدهم الله، قلت: لا يتم أمر البصرة إلا به، فقال: مات النصراني والسلام، يعني هب أنه قد مات فما تصنع بعده، فما تعمله بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره.

ثم قال تعالى: ﴿ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسَرُّوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ ﴿٥٢﴾ ﴾

واعلم أن المراد بقوله: ﴿ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾ المنافقون: مثل عبد الله بن أُبي وأصحابه، وقوله: ﴿ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ ﴾ أي: يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران؛ لأنهم كانوا أهل ثروة

وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم، ويقول المنافقون: إنما نخالطهم لأنا نخشى أن تصيبنا دائرة. قال الواحدي رحمه الله: الدائرة من دوائر الدهر كالدولة، وهي التي تدور من قوم إلى قوم، والدائرة هي التي تخشى، كالهزيمة والحوادث المخوِّفة، فالدوائر تدور، والدوائل تدول. قال الزجاج: أي: نخشى أن لا يتم الأمر لمحمد ﷺ فيدور الأمر كما كان قبل ذلك.

ثم قال تعالى: ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ﴾

قال المفسرون: (عسى) من الله واجب؛ لأن الكريم إذا أطمع في خير فعله، فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له، والمعنى: فعسى الله أن يأتي بالفتح لرسول الله على أعدائه وإظهار المسلمين على أعدائهم، أو أمر من عنده يقطع أصل اليهود أو يخرجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به أنفسهم؛ وذلك لأنهم كانوا يشكون في أمر الرسول ويقولون: لا نظن أنه يتم له أمره، والأظهر أن تصير الدولة والغلبة لأعدائه. وقيل: أو أمر من عنده، يعني: أن يؤمر النبي ﷺ بإظهار أسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على فعالهم.

فإن قيل: شرط صحة التقسيم أن يكون ذلك بين قسمين متنافيين، وقوله ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾ ليس كذلك؛ لأن الإتيان بالفتح داخل في قوله: ﴿أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾.

قلنا: قوله: ﴿أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾ معناه: أو أمر من عنده لا يكون للناس فيه فعل ألبتة، كبني النضير الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فأعطوا بأيديهم من غير محاربة ولا عسكر.

ثم قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ۙ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ ۚ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَأَصْبَحُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر ﴿يَقُولُ﴾ بغير واو، وكذلك هي في مصاحف أهل الحجاز والشام، والباقون بالواو، وكذلك هي في مصاحف أهل العراق. قال الواحدي رحمه الله: وحذف الواو ههنا كإثباتها، وذلك لأن في الجملة المعطوفة ذكرًا من المعطوف عليها، فإن الموصوف بقوله: ﴿يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ﴾[المائدة: ٥٢] هم الذين قال فيهم المؤمنون ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الأخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو، ونظيره قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم أغنى ذلك عن ذكر الواو، ثم قال: ﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾[الكهف: ٢٢] فأدخل الواو، فدل ذلك على أن حذف الواو وذكرها جائز. وقال صاحب (الكشاف): حذف الواو على تقدير أنه جواب قائل يقول: فماذا يقول المؤمنون

حينئذٍ؟ فقيل: يقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا. واختلفوا في قراءة هذه الآية من وجه آخر، فقرأ أبو عمرو ﴿وَيَقُولَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا﴾ نصبًا على معنى: وعسى أن يقول الذين آمنوا، وأما من رفع فإنه جعل الواو لعطف جملة على جملة، ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو.

المسألة الثانية: الفائدة في أن المؤمنين يقولون هذا القول هو أنهم يتعجبون من حال المنافقين عندما أظهروا الميل إلى موالاة اليهود والنصارى، وقالوا: إنهم يقسمون بالله جهد أيمانهم أنهم معنا ومن أنصارنا، فالآن كيف صاروا موالين لأعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم؟

المسألة الثالثة: قوله: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ يحتمل أن يكون من كلام المؤمنين، ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى، والمعنى: ذهب ما أظهروه من الإيمان، وبطُل كل خير عملوه لأجل أنهم الآن أظهروا موالاة اليهود والنصارى، فأصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة، فإنه لما بطلت أعمالهم بقيت عليهم المشقة في الإتيان بتلك الأعمال، ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها، بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر ونافع (يَرْتَدِدْ) بدالين، والباقون بدال واحدة مشددة، والأولى: لإظهار التضعيف، والثاني: للإدغام. قال الزجاج: إظهار الدالين هو الأصل؛ لأن الثاني من المضاعف إذا سكن ظهر التضعيف، نحو قوله: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ﴾ [آل عمران: ١٤٠] ويجوز في اللغة: إن يمسكم.

المسألة الثانية: روى صاحب (الكشاف) أنه كان أهل الردة إحدى عشرة فرقة: ثلاث في عهد رسول الله ﷺ:

بنو مدلج: ورئيسهم ذو الحمار، وهو الأسود العنسي، وكان كاهنًا ادعى النبوّة في اليمن واستولى على بلادها، وأخرج عمال رسول الله، فكتب رسول اللَّه ﷺ إلى معاذ بن جبل وسادات اليمن، فأهلكه اللَّه على يد فيروز الديلمي، بيته فقتله [١]، وأخبر رسول اللَّه بقتله ليلة قتل، فسر المسلمون، وقبض رسول اللَّه من الغد وأتي خبره في آخرِ شهر ربيع الأول.

وبنو حنيفة قوم مسيلمة، ادعى النبوة وكتب إلى رسُولِ اللَّه: من مسيلمة رَسُولِ اللَّه إلى

(١) لم أجده إلا في كتب التفاسير بغير إسناد.

محمد رَسُولِ اللَّه أما بعد فإنَّ الأرض نصفها لي ونصفها لك، فأجابه الرسُولُ: «مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّه إِلَى مُسَيْلِمَةَ الْكَذَّابِ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الأَرْضَ للَّه يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»، فحاربه أبو بكر بجنود المسلمين، وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة، وكان يقول: قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الإسلام، أراد في جاهليتي وفي إسلامي.

وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد: ادعى النبوّة، فبعث إليه رسول الله خالدًا، فانهزم بعد القتال إلى الشام ثم أسلم وحسن إسلامه.

وسبع في عهد أبي بكر: فزارة قوم عيينة بن حصن، وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري، وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد يا ليل، وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة، وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوّة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب، وكندة قوم الأشعث بن قيس، وبنو بكر ابن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد، وكفى الله أمرهم على يد أبي بكر. وفرقة واحدة في عهد عمر: غسان قوم جبلة بن الأيهم، وذلك أن جبلة أسلم على يد عمر، وكان يطوف ذات يوم جارًا رداءه، فوطىء رجل طرف ردائه فغضب فلطمه، فتظلم إلى عمر فقضى له بالقصاص عليه، إلا أن يعفو عنه، فقال: أنا أشتريها بألف، فأبى الرجل، فلم يزل يزيد في الفداء إلى أن بلغ عشرة آلاف، فأبى الرجل إلا القصاص، فاستنظر عمر فأنظره عمر، فهرب إلى الروم وارتد.

المسألة الثالثة: معنى الآية: يا أيها الذين آمنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم أن الله تعالى يأتي بأقوام آخرين ينصرون هذا الدين على أبلغ الوجوه. وقال الحسن رحمه الله: علم الله أن قومًا يرجعون عن الإسلام بعد موت نبيّهم، فأخبرهم أنه سيأتي بقوم يحبهم ويحبونه، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارًا عن الغيب، وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزًا.

المسألة الرابعة: اختلفوا في أن أولئك القوم من هم؟ فقال علي بن أبي طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج: هم أبو بكر وأصحابه؛ لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة. وقالت عائشة رضي الله عنها: مات رسول الله ﷺ وارتدت العرب، واشتهر النفاق، ونزل بأبي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها. وقال السدي: نزلت الآية في الأنصار؛ لأنهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على إظهار الدين. وقال مجاهد: نزلت في أهل اليمن. وروي مرفوعًا أن النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية أشار إلى أبي موسى الأشعري وقال: «هُمْ قَوْمُ هَذَا»[١]، وقال

---

(١) **صحيح**: أخرجه الطبري في (تفسيره) (٦/ ٢٨٤) من طريق شعبة... به، والشيباني في (الآحاد والمثاني) (٤/ ٤٦٠)، حديث رقم (٢٥١٥)، قال: حدثنا أبو بكر... به، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٢/ ١٢٣)، حديث رقم (٣٢٩٢٧)، والطبراني في (الكبير) (١٧/ ٣٧١)، حديث رقم (١٠١٦) من طريق شعبة... به، وابن سعد في (الطبقات الكبرى) (٤/ ١٠٧)، جميعًا من طريق شعبة، عن سماك، عن عياض الأشعري أن النبي ﷺ قال: لأبي موسى... به، رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح.

آخرون: هم الفرس؛ لأنه روي أن النبي ﷺ لما سئل عن هذه الآية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال: «هَذَا وَذَوُوهُ»، ثم قال: «لَوْ كَانَ الدِّينُ مُعَلَّقًا بِالثُّرَيَّا لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنْ أَبْنَاءِ فَارِسَ»(١) . وقال قوم: إنها نزلت في علي عليه السلام، ويدل عليه وجهان: الأول: أنه عليه السلام لما دفع الراية إلى علي عليه السلام يوم خيبر قال: «لَأَدْفَعَنَّ الرَّايَةَ غَدًا إِلَى رَجُلٍ يُحِبُّ اللَّه وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّه وَرَسُولُهُ»(٢) ، وهذا هو الصفة المذكورة في الآية.

والوجه الثاني: أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[المائدة: ٥٥] وهذه الآية في حق علي، فكان الأولى جعل ما قبلها أيضًا في حقه، فهذه جملة الأقوال في هذه الآية.

ولنا في هذه الآية مقامات:

المقام الأول: أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الإمامية من الروافض، وتقرير مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين؛ لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي عليه السلام، فنقول: (لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق) بدليل قوله: ﴿مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ﴾ إلى آخر الآيه وكلمة [من] في معرض الشرط للعموم، فهي تدل على أن كل من صار مرتدًا عن دين الإسلام فإن الله يأتي بقوم يقهرهم ويردهم ويبطل شوكتهم، فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم، ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضد فإن الروافض هم المقهورون الممنوعون عن إظهار مقالاتهم الباطلة أبدًا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم، وهذا كلام ظاهر لمن أنصف.

المقام الثاني: أنا ندعي أن هذه الآية يجب أن يقال: إنها نزلت في حق أبي بكر رضي الله عنه، والدليل عليه وجهان: الأول: أن هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين، وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا، ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام؛ لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين، ولأنه تعالى قال ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ﴾ وهذا للاستقبال لا للحال، فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب.

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٧٢/ ٢٥٤٦) من طريق جعفر الجزري عن يزيد عن أبي هريرة... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٩٦)، حديث رقم (٧٩٣٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٢/ ٢٠٧)، حديث رقم (٣٣١٨٣)، عوف، عن شهر، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ... فذكره، والحارث في (مسنده) (٢/ ٩٤٣)، حديث رقم (١٤٠)، كلاهما من طريق عوف عن شهر عن أبي هريرة... به.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب: (الجهاد)، باب: (دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام) (٣/ ١٠٧٧)، حديث رقم (٢٧٨٣)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٨٧٢/ ٢٤٠٦)، كلاهما من طريق أبي حازم عن أبيه عن سهل بن سعد... به.

فإن قيل: هذا لازم عليكم؛ لأن أبا بكر رضي الله عنه كان موجودًا في ذلك الوقت.

قلنا: الجواب من وجهين: الأول: أن القوم الذين قاتل بهم أبو بكر أهل الردة ما كانوا موجودين في الحال. والثاني: أن معنى الآية أن الله تعالى قال: فسوف يأتي الله بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب، وأبو بكر وإن كان موجودًا في ذلك الوقت إلا أنه ما كان مستقلاً في ذلك الوقت بالحراب والأمر والنهي، فزال السؤال، فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه الصلاة والسلام، ولا يمكن أيضًا أن يكون المراد هو علي عليه السلام؛ لأن عليًّا لم يتفق له قتال مع أهل الردة، فكيف تحمل هذه الآية عليه.

فإن قالوا: بل كان قتاله مع أهل الردة؛ لأن كل من نازعه في الإمامة كان مرتدًا.

قلنا: هذا باطل من وجهين: الأول: أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركًا للشرائع الإسلامية، والقوم الذين نازعوا عليًّا ما كانوا كذلك في الظاهر، وما كان أحد يقول: إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الإسلام، وعلي عليه السلام لم يسمهم ألبتة بالمرتدين، فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض لعنهم الله بُهت على جميع المسلمين وعلى علي أيضًا. الثاني: أنه لو كان كل من نازعه في الإمامة كان مرتدًا لزم في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين، ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح، ولما لم يوجد ذلك ألبتة علمنا أن منازعة علي في الإمامة لا تكون ردة، وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي؛ لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين، ولا يمكن أيضًا أن يقال: إنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس؛ لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين، وبتقدير أن يقال: اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعًا وأذنابًا، وكان الرئيس المطاع الأمر في تلك الواقعة هو أبو بكر. ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلاً في هذه العبادة ورئيسًا مطاعًا فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب، فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر.

والوجه الثاني: في بيان أن هذه الآية مختصة بأبي بكر: هو أنا نقول: هب أن عليًّا كان قد حارب المرتدين، ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى حالاً وأكثر موقعًا في الإسلام من محاربة علي مع من خالفه في الإمامة، وذلك لأنه علم بالتواتر أنه ﷺ لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا، وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة، وهو الذي حارب الطوائف السبعة المرتدين، وهو الذي حارب مانعي الزكاة، ولما فعل ذلك استقر الإسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته. أما لما انتهى الأمر إلى علي عليه السلام فكان الإسلام قد انبسط في الشرق والغرب، وصار ملوك الدنيا مقهورين، وصار الإسلام مستوليًا على جميع الأديان والملل، فثبت أن محاربة أبي بكر رضي الله عنه أعظم تأثيرًا في نصرة الإسلام وتقويته من محاربة علي عليه السلام، ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين

ونصرة الإسلام، ولما كان أبو بكر هو المتولي لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية.

المقام الثالث في هذه الآية: وهو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر، وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول: إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات: أولها: أنه يحبهم ويحبونه.

فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ وصف لأبي بكر، ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالمًا، وذلك يدل على أنه كان محقًّا في إمامته. وثانيها: قوله: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ وهو صفة أبي بكر أيضًا للدليل الذي ذكرناه، ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض أنه عليه الصلاة والسلام قال: «أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ» فكان موصوفًا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار، ألا ترى أن في أول الأمر حين كان الرسول ﷺ في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه الصلاة والسلام، وكيف كان يلازمه ويخدمه، وما كان يبالي بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم، وفي آخر الأمر أعني وقت خلافته كيف لم يلتفت إلى قول أحد، وأصر على أنه لا بدّ من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده، حتى جاء أكابر الصحابة وتضرعوا إليه ومنعوه من الذهاب، ثم لما بلغ بعث العسكر إليهم انهزموا وجعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الإسلام، فكان قوله ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ لا يليق إلا به. وثالثها: قوله ﴿يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ فهذا مشترك فيه بين أبي بكر وعلي، إلا أن حظ أبي بكر فيه أتم وأكمل، وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث، وهناك الإسلام كان في غاية الضعف، والكفر كان في غاية القوة، وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته، ويذب عن رسول الله بغاية وسعه، وأما علي عليه السلام فإنه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأُحد، وفي ذلك الوقت كان الإسلام قويًا وكانت العساكر مجتمعة، فثبت أن جهاد أبي بكر كان أكمل من جهاد علي من وجهين: الأول: أنه كان متقدمًا عليه في الزمان، فكان أفضل لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ﴾[الحديد: ١٠]. والثاني: أن جهاد أبي بكر كان في وقت ضعف الرسول ﷺ، وجهاد علي كان في وقت القوة. ورابعها: قوله: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ وهذا لائق بأبي بكر؛ لأنه متأكد بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ﴾[النور: ٢٢] وقد بينا أن هذه الآية في أبي بكر، ومما يدل على أن جميع هذه الصفات لأبي بكر أنا بينا بالدليل أن هذه الآية لا بدّ وأن تكون في أبي بكر، ومتى كان الأمر كذلك كانت هذه الصفات لا بدّ وأن تكون لأبي بكر، وإذا ثبت هذا وجب القطع بصحة إمامته، إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه كان موصوفًا بهذه الصفات حال حياة الرسول ﷺ، ثم بعد وفاته لما شرع في الإمامة زالت هذه الصفات وبطلت.

قلنا: هذا باطل قطعًا؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال إتيان الله بهم في المستقبل، وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفًا بهذه الصفات حال محاربته مع أهل الردة، وذلك هو حال إمامته، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة إمامته، أما قول الروافض لعنهم الله: إن هذه الآية في حق علي رضي الله عنه بدليل أنه ﷺ قال يوم خيبر: «**لأعطين الرَّايَةَ غَدًا رَجُلاً يُحِبُّ اللَّه وَرَسُولَهُ وَيُحِبُّهُ اللَّه وَرَسُولُهُ**»[(١)] وكان ذلك هو علي عليه السلام، فنقول: هذا الخبر من باب الآحاد، وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل، فكيف يجوز التمسك به في العلم، وأيضًا إن إثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن أبي بكر، وبتقدير أن يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن أبي بكر، ومن جملة تلك الصفات كونه كرارًا غير فرار، فلما انتفى ذلك عن أبي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له، فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب، فأما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه، فهو تعالى إنما أثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك، فهب أن تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت، فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل، ولأن ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن، وما ذكروه تمسك بالخبر المذكور المنقول بالآحاد، ولأنه معارض بالأحاديث الدالة على كون أبي بكر محبًّا لله ولرسوله. وكون الله محبًّا له وراضيًا عنه. قال تعالى في حق أبي بكر: ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ [الليل: ٢١] وقال عليه الصلاة والسلام: «**إِنَّ اللَّه يَتَجَلَّى لِلنَّاسِ عَامَّةً وَيَتَجَلَّى لِأَبِي بَكْرٍ خَاصَّةً**»[(٢)] وقال: «**مَا صَبَّ اللَّه شَيْئًا فِي صَدْرِي إِلاَّ وَصَبَّهُ فِي صَدْرِ أَبِي بَكْرٍ**» وكل ذلك يدل على أنه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله.

وأما الوجه الثاني: وهو قولهم: الآية التي بعد هذه الآية دالة على إمامة علي فوجب أن تكون هذه الآية نازلة في علي، فجوابنا: أنا لا نسلم دلالة الآية التي بعد هذه الآية على إمامة علي، وسنذكر الكلام فيه إن شاء الله تعالى، فهذا ما في هذا الموضع من البحث، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] فلا فائدة في الإعادة. وفيه دقيقة وهي أنه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له، وهذا حق؛ لأنه لولا أن الله أحبهم وإلا لما وفقهم حتى صاروا محبين له.

ثم قال تعالى: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ وهو كقوله: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾

---

(١) انظر سابقه.

(٢) إسناده ضعيف جدًا، أخرجه ابن عدي في (ضعفاء الرجال) (٥/ ٢١٦)، والخطيب في (تاريخ بغداد) (١٢/ ١٩)، كلاهما من طريق علي بن عبدة المكتب عن يحيى بن سعيد القطان عن ابن أبي ذئب قال: حدثني محمد بن المنكدر عن جابر.... به. وفي إسناده علي بن عبدة المكتب، وكان يسرق الحديث.

[الفتح: ٢٩] قال صاحب (الكشاف) أذلة جمع ذليل، وأما ذلول فجمعه ذلل، وليس المراد بكونهم أذلة هو أنهم مهانون، بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب، فإن من كان ذليلاً عند إنسان فإنه ألبتة لا يظهر شيئًا من التكبر والترفع، بل لا يظهر إلا الرفق واللين فكذا ههنا، فقوله: ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ أي: يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين. وقيل: يُعازُّونهم أي: يغالبونهم من قولهم: عزه يعزه إذا غلبه، كأنهم مشددون عليهم بالقهر والغلبة.

فإن قيل: هلا قيل: أذلة للمؤمنين أعزة على الكافرين.

قلنا: فيه وجهان: أحدهما: أن يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة، كأنه قيل: راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع. والثاني: أنه تعالى ذكر كلمة ﴿عَلَى﴾ حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم، فيفيد أن كونهم أذلة ليس لأجل كونهم ذليلين في أنفسهم، بل ذاك التذلل إنما كان لأجل أنهم أرادوا أن يضموا إلى علو منصبهم فضيلة التواضع. وقرىء (أذلة وأعزة) بالنصب على الحال.

ثم قال تعالى: ﴿يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ أي: لنصرة دين الله ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ وفيه وجهان: الأول: أن تكون هذه الواو للحال، فإن المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم، فبيّن الله تعالى في هذه الآية أن من كان قويًا في الدين فإنه لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم. الثاني: أن تكون هذه الواو للعطف، والمعنى: أن من شأنهم أن يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض آخر، ومن شأنهم أنهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين، واللومة المرة الواحدة من اللوم، والتنكير فيها وفي اللائم مبالغة، كأنه قيل: لا يخافون شيئًا قط من لوم أحد من اللائمين.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ فقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة الواحدة، فبيّن تعالى أن كل ذلك بفضله وإحسانه، وذلك صريح في أن طاعات العباد مخلوقة لله تعالى، والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الألطاف، وهو بعيد؛ لأن فعل الألطاف عام في حق الكل، فلا بدّ في التخصيص من فائدة زائدة.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ فالواسع إشارة إلى كمال القدرة، والعليم إشارة إلى كمال العلم، ولما أخبر الله تعالى أنه سيجيء بأقوام هذا شأنهم وصفتهم أكد ذلك بأنه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود، كامل العلم فيمتنع دخول الخلف في أخباره ومواعيده.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾

وجه النظم أنه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار أمر في هذه الآية بموالاة

من يجب موالاته، وقال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ أي: المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ قولان:

الأول: أن المراد عامة المؤمنين، وذلك لأن عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود وقال: أنا بريء إلى الله من حلف قريظة والنضير، وأتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله. وروي أيضًا أن عبد الله بن سلام قال: يا رسول الله إن قومنا قد هجرونا وأقسموا أن لا يجالسونا، ولا نستطيع مجالسة أصحابك لبعد المنازل، فنزلت هذه الآية، فقال رضينا بالله ورسوله وبالمؤمنين أولياء، فعلى هذا: الآية عامة في حق كل المؤمنين، فكل من كان مؤمنًا فهو ولي كل المؤمنين، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] وعلى هذا فقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ صفة لكل المؤمنين، والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن المنافقين؛ لأنهم كانوا يدعون الإيمان، إلا أنهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات، قال تعالى في صفة صلاتهم: ﴿وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ﴾ [التوبة: ٥٤] وقال: ﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢] وقال في صفة زكاتهم: ﴿أَشِحَّةً عَلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [الأحزاب: ١٩] وأما قوله: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ ففيه على هذا القول وجوه:

الأول: قال أبو مسلم: المراد من الركوع الخضوع، يعني: أنهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع أوامر الله ونواهيه.

والثاني: أن يكون المراد: من شأنهم إقامة الصلاة، وخص الركوع بالذكر تشريفًا له كما في قوله ﴿وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣].

والثالث: قال بعضهم: إن أصحابه كانوا عند نزول هذه الآية مختلفون في هذه الصفات، منهم من قد أتم الصلاة، ومنهم من دفع المال إلى الفقير، ومنهم من كان يعد في الصلاة وكان راكعًا، فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات، لا جرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات.

القول الثاني: أن المراد من هذه الآية شخص معين، وعلى هذا ففيه أقوال: روى عكرمة أن هذه الآية نزلت في أبي بكر رضي الله عنه. والثاني: روى عطاء عن ابن عباس أنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام. روي أن عبدالله بن سلام قال: لما نزلت هذه الآية قلت: يا رسول أنا رأيت عليًّا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع، فنحن نتولاه. وروي عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال: صليت مع رسول الله ﷺ يومًا صلاة الظهر، فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد، فرفع السائل يده إلى السماء وقال: اللهم أشهد أني سألت في مسجد الرسول ﷺ فما أعطاني أحد شيئًا، وعلي عليه السلام كان راكعًا، فأومأ إليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرأى النبي ﷺ، فقال: «**اللَّهُمَّ إِنَّ أَخِي مُوسَى سَأَلَكَ فَقَالَ**: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى﴾» إلى قوله: «﴿وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى﴾ [طه: ٢٥ - ٣٢] **فَأَنْزَلْتَ قُرْآنًا نَاطِقًا**

﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا﴾ [القصص: ٣٥] اللَّهُمَّ وَأَنَا مُحَمَّدٌ نَبِيُّكَ وَصَفِيُّكَ فَاشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي عَلِيًّا اشْدُدْ بِهِ ظَهْرِي» [(١)]. قال أبو ذر: فوالله ما أتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل فقال: يا محمد اقرأ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ إلى آخرها، فهذا مجموع مع يتعلق بالروايات في هذه المسألة.

المسألة الثانية: قالت الشيعة: هذه الآية دالة على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب، وتقريره أن نقول: هذه الآية دالة على أن المراد بهذه الآية إمام، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الإمام هو علي بن أبي طالب.

بيان المقام الأول: أن الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب، كما في قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] وجاء بمعنى المتصرف. قال عليه الصلاة والسلام: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نُكِحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا» [(٢)]، فنقول: ههنا وجهان: الأول: أن لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده، ولا منافاة بين المعنيين، فوجب حمله عليهما، فوجب دلالة الآية على أن المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الأمة. الثاني: أن نقول: الولي في هذه الآية لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر، فوجب أن يكون بمعنى المتصرف، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر؛ لأن الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين، بدليل أنه تعالى ذكر بكلمة (إنما) وكلمة (إنما) للحصر، كقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] وهذا يوجب القطع بأن الولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة، وإذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف؛ لأنه ليس للولي معنى سوى هذين، فصار تقدير الآية: إنما المتصرف فيكم أيها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية، وهذا يقتضي أن المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرفون في جميع الأمة، ولا معنى للإمام إلا الإنسان الذي يكون متصرفًا في كل الأمة، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على أن الشخص المذكور فيها يجب أن يكون إمام الأمة.

أما بيان المقام الثاني: وهو أنه لما ثبت ما ذكرنا وجب أن يكون ذلك الإنسان هو علي بن أبي طالب، وبيانه من وجوه: الأول: أن كل من أثبت بهذه الآية إمامة شخص قال: إن ذلك

---

(١) أورده الألباني في (الضعيفة) (١٠/ ٤٦٢)، حديث رقم (٤٩٥٨) وقال: موضوع.

(٢) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب: (النكاح)، باب: (في الولي) (٢/ ٢٣٥)، حديث رقم (٢٠٨٣)، والترمذي في كتاب: (النكاح)، باب: (لا نكاح إلا بولي) (٣/ ٣٩٨)، حديث رقم (١١٠٢) من طريق سفيان بن عيينة... به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن، وابن ماجه في كتاب: (النكاح)، باب: (لا نكاح إلا بولي) (١/ ٦٠٥)، حديث رقم (١٨٨١) من طريق أبي عوانة... به، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٣٩٤) من طريق إسرائيل... به، والدارمي في كتاب: (النكاح)، باب: (النهي عن النكاح بغير ولي) (١/ ٦٢٠)، حديث رقم (٢١٨٤)، وابن حبان في (الموارد) (٤/ ١٦٥)، حديث رقم (١٢٤٣) من طريق إسرائيل... به، جميعًا عن أبي إسحاق... به.

الشخص هو علي، وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على إمامة شخص، فوجب أن يكون ذلك الشخص هو علي، ضرورة أنه لا قائل بالفرق. الثاني: تظاهرت الروايات على أن هذه الآية نزلت في حق علي، ولا يمكن المصير إلى قول من يقول: إنها نزلت في أبي بكر رضي الله عنه؛ لأنها لو نزلت في حقه لدلت على إمامته، وأجمعت الأمة على أن هذه الآية لا تدل على إمامته، فبطل هذا القول. والثالث: أن قوله: ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ لا يجوز جعله عطفًا على ما تقدم؛ لأن الصلاة قد تقدمت، والصلاة مشتملة على الركوع، فكانت إعادة ذكر الركوع تكرارًا، فوجب جعله حالاً أي: يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين، وأجمعوا على أن إيتاء الزكاة حال الركوع لم يكن إلا في حق علي، فكانت الآية مخصوصة به ودالة على إمامته من الوجه الذي قررناه، وهذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على إمامة علي عليه السلام.

والجواب: أما حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معًا فغير جائز، لما ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معًا.

أما الوجه الثاني: فنقول: لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب، ونحن نقيم الدلالة على أن حمل لفظ الولي على هذا المعنى أولى من حمله على معنى المتصرف. ثم نجيب عما قالوه فنقول: الذي يدل على أن حمله على الناصر أولى وجوه: الأول: أن اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس إلا هذا المعنى، أما ما قبل هذه الآية فلأنه تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾[المائدة: ٥١] وليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين في أرواحكم وأموالكم؛ لأن بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة، بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أحبابًا وأنصارًا، ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم، ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال: إنما وليكم الله ورسوله والمؤمنون والموصوفون، والظاهر أن الولاية المأمور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل، ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت الولاية المأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة، وأما ما بعد هذه الآية فهي قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[المائدة: ٥٧] فأعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار أولياء، ولا شك أن الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة، فكذلك الولاية في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ يجب أن تكون هي بمعنى النصرة، وكل من أنصف وترك التعصب وتأمل في مقدمة الآية وفي مؤخرها قطع بأن الولي في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ ليس إلا بمعنى الناصر والمحب، ولا يمكن أن يكون بمعنى الإمام؛ لأن ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد، وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط، ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه.

الحجة الثانية: أنا لو حملنا الولاية على التصرف والإمامة لما كان المؤمنون المذكورين في الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية؛ لأن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ما كان نافذ

التصرف حال حياة الرسول، والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال، أما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال، فثبت أن حمل الولاية على المحبة أولى من حملها على التصرف، والذي يؤكد ما قلناه أنه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى أولياء، ثم أمرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين، فلا بدّ وأن تكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي والإثبات متواردين على شيء واحد، ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية عليها.

الحجة الثالثة: أنه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع، وهي قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ وحمل ألفاظ الجمع وإن جاز على الواحد على سبيل التعظم لكنه مجاز لا حقيقة، والأصل حمل الكلام على الحقيقة.

الحجة الرابعة: أنا قد بينا بالبرهان البين أن الآية المتقدمة، وهي قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾[المائدة: ٥٤] إلى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة إمامة أبي بكر، فلو دلّت هذه الآية على صحة إمامة علي بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين، وذلك باطل، فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على أن عليًّا هو الإمام بعد الرسول.

الحجة الخامسة: أن علي بن أبي طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض، فلو كانت هذه الآية دالة على إمامته لاحتج بها في محفل من المحافل، وليس للقوم أن يقولوا: إنه تركه للتُّقيَة فإنهم ينقلون عنه أنه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير، وخبر المباهلة، وجميع فضائله ومناقبه، ولم يتمسك ألبتة بهذه الآية في إثبات إمامته، وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض لعنهم الله.

الحجة السادسة: هب أنها دالة على إمامة علي، لكنا توافقنا على أنها عند نزولها ما دلت على حصول الإمامة في الحال؛ لأن عليًّا ما كان نافذ التصرف في الأمة حال حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، فلم يبق إلا أن تحمل الآية على أنها تدل على أن عليًّا سيصير إمامًا بعد ذلك، ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على إمامته بعد أبي بكر وعمر وعثمان؛ إذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت، فإن قالوا: الأمة في هذه الآية على قولين: منهم من قال: إنها لا تدل على إمامة علي، ومنهم من قال: إنها تدل على إمامته، وكل من قال بذلك قال: إنها تدل على إمامته بعد الرسول من غير فصل، فالقول بدلالة الآية على إمامة علي لا على هذا الوجه، قول ثالث، وهو باطل؛ لأنا نجيب عنه فنقول: ومن الذي أخبركم أنه ما كان أحد في الأمة قال هذا القول، فإن من المحتمل، بل من الظاهر أنه منذ استدل مستدل بهذه الآية على إمامة علي، فإن السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال، فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونًا بذكر هذا الاستدلال.

الحجة السابعة: أن قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ لا شك أنه خطاب مع الأمة، وهم كانوا

قاطعين بأن المتصرف فيهم هو الله ورسوله، وإنما ذكر الله تعالى هذا الكلام تطييبًا لقلوب المؤمنين وتعريفًا لهم بأنه لا حاجة بهم إلى اتخاذ الأحباب والأنصار من الكفار، وذلك لأن من كان الله ورسوله ناصرًا له ومعينًا له فأي حاجة به إلى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى وإذا كان كذلك كان المراد بقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة، ولا شك أن لفظ الولي مذكور مرة واحدة، فلما أريد به ههنا معنى النصرة امتنع أن يراد به معنى التصرف لما ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معًا.

الحجة الثامنة: أنه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتقدمة بقوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]فإذا حملنا قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ على معنى المحبة والنصرة كان قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ يفيد فائدة قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ وقوله: ﴿يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٥٤]يفيد فائدة قوله: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]فكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك أولى، فثبت بهذه الوجوه أن الولاية المذكورة في هذه الآية يجب أن تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف.

أما الوجه الذي عولوا عليه وهو أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة، والولاية بمعنى النصرة عامة، فجوابه من وجهين:

الأول: لا نسلم أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة، ولا نسلم أن كلمة ﴿إِنَّمَا﴾ للحصر، والدليل عليه قوله: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس: ٢٤]ولا شك أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل، وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [محمد: ٣٦]ولا شك أن اللعب واللهو قد يحصل في غيرها. الثاني: لا نسلم أن الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين، وبيانه أنه تعالى قسم المؤمنين قسمين: أحدهما: الذين جعلهم موليًا عليهم وهم المخاطبون بقوله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾. والثاني: الأولياء، وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، فإذا فسرنا الولاية ههنا بمعنى النصرة كان المعنى أنه تعالى جعل أحد القسمين أنصارًا للقسم الثاني. ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين، ولو كان كذلك لزم في القسم الذي هم المنصورون أن يكونوا ناصرين لأنفسهم، وذلك محال، فثبت أن نصرة أحد قسمي الأمة غير ثابتة لكل الأمة، بل مخصوصة بالقسم الثاني من الأمة، فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة أن لا تكون بمعنى النصرة، وهذا جواب حسن دقيق لا بدّ من التأمل فيه.

وأما استدلالهم بأن هذه الآية نزلت في حق علي فهو ممنوع؛ فقد بينا أن أكثر المفسرين زعموا أنه في حق الأمة، والمراد أن الله تعالى أمر المسلم أن لا يتخذ الحبيب والناصر إلا من المسلمين، ومنهم من يقول: إنها نزلت في حق أبي بكر.

وأما استدلالهم بأن الآية مختصة بمن أدى الزكاة في الركوع حال كونه في الركوع، وذلك هو

علي بن أبي طالب فنقول: هذا أيضًا ضعيف من وجوه: الأول: أن الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[البقرة: ٤٣] فلو أنه أدى الزكاة الواجبة في حال كونه في الركوع لكان قد أخر أداء الزكاة الواجب عن أول أوقات الوجوب، وذلك عند أكثر العلماء معصية، وأنه لا يجوز إسناده إلى علي عليه السلام، وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الأصل لما بينا أن قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ ظاهره يدل على أن كل ما كان زكاة فهو واجب. الثاني: وهو أن اللائق بعلي عليه السلام أن يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلاة، والظاهر أن من كان كذلك فإنه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه، ولهذا قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[آل عمران: ١٩١] ومن كان قلبه مستغرقًا في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير. الثالث: أن دفع الخاتم في الصلاة للفقيرعمل كثير، واللائق بحال علي عليه السلام أن لا يفعل ذلك. الرابع: أن المشهور أنه عليه السلام كان فقيرًا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه، ولذلك فإنهم يقولون: إنه لما أعطى ثلاثة أقراص نزل فيه سورة ﴿هَلْ أَتَىٰ﴾[الإنسان: ١] وذلك لا يمكن إلا إذا كان فقيرًا، فأما من كان له مال تجب فيه الزكاة يمتنع أن يستحق المدح العظيم المذكور في تلك السورة على إعطاء ثلاثة أقراص، وإذا لم يكن له مال تجب فيه الزكاة امتنع حمل قوله: ﴿وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ عليه.

الوجه الخامس: هب أن المراد بهذه الآية هو علي بن أبي طالب لكنه لم يتم الاستدلال بالآية إلا إذا تم أن المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب، وقد سبق الكلام فيه.

المسألة الثالثة: اعلم أن الذين يقولون: المراد من قوله: ﴿وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ هو أنهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على أن العمل القليل لا يقطع الصلاة، فإنه دفع الزكاة إلى السائل وهو في الصلاة، ولا شك أنه نوى إيتاء الزكاة وهو في الصلاة، فدل ذلك على أن هذه الأعمال لا تقطع الصلاة، وبقي في الآية سؤالان:

السؤال الأول: المذكور في الآية هو الله تعالى ورسوله والمؤمنون، فلم لم يقل: إنما أولياؤكم؟

والجواب: أصل الكلام إنما وليكم الله، فجعلت الولاية لله على طريق الأصالة، ثم نظم في سلك إثباتها له إثباتها لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبع، ولو قيل: إنما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن في الكلام أصل وتبع، وفي قراءة عبد الله: (إنما مولاكم الله).

السؤال الثاني: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ﴾ ما محله؟

الجواب: الرفع على البدل من ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ أو يقال: التقدير: هم الذين يقيمون، أو النصب على المدح، والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الإيمان ويكون منافقًا؛ لأن ذلك الإخلاص إنما يعرف بكونه مواظبًا على الصلاة في حال الركوع، أي: في حال الخضوع والخشوع والإخبات لله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ۝٥٦﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الحزب في اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه، وهم القوم الذين يجتمعون لأمر حَزَبَهم، وللمفسرين عبارات. قال الحسن: جند الله. وقال أبو روق: أولياء الله. وقال أبو العالية: شيعة الله. وقال بعضهم: أنصار الله. وقال الأخفش: حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ جملة واقعة موقع خبر المبتدأ، والعائد، غير مذكور لكونه معلومًا، والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وأنصاره.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝٥٧﴾

أعلم أنه تعالى نهى في الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء وساق الكلام في تقريره، ثم ذكر ههنا النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ أبو عمرو والكسائي (الكُفَّارِ) بالجر عطفًا على قوله: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ ومن الكفار، والباقون بالنصب عطفًا على قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟﴾ بتقدير: ولا الكفار.

المسألة الثانية: قيل: كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحرث أظهرا الإيمان ثم نافقا، وكان رجال من المسلمين يوادونهما، فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية.

المسألة الثالثة: هذه الآية تقتضي امتياز أهل الكتاب عن الكفار؛ لأن العطف يقتضي المغايرة، وقوله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [البينة: ١] صريح في كونهم كفارًا، وطريق التوفيق بينهما أن كفر المشركين أعظم وأغلظ، فنحن لهذا السبب نخصصهم باسم الكفر، والله أعلم.

المسألة الرابعة: معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم إظهارهم ذلك باللسان مع الإصرار على الكفر في القلب، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤] والمعنى أن القوم لما اتخذوا دينكم هزوًا وسخرية فلا تتخذوهم أولياء وأنصارًا وأحبابًا، فإن ذلك كالأمر الخارج عن العقل والمروءة.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ۝٥٨ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ ۝٥٩﴾

لما حكى في الآية الأولى عنهم أنهم اتخذوا دين المسلمين هزوًا ولعبًا ذكر ههنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوًا ولعبًا، فقال: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا﴾، **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: الضمير في قوله: ﴿ٱتَّخَذُوهَا﴾ للصلاة أو المناداة.

قيل: كان رجل من النصارى بالمدينة إذا سمع المؤذن بالمدينة يقول: أشهد أن محمدًا رسول الله يقول: احرق الكاذب، فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق البيت واحترق هو وأهله.

وقيل: كان منادي رسول الله ﷺ ينادي للصلاة وقام المسلمون إليها، فقالت اليهود: قاموا لا قاموا، صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء، فنزلت الآية.

وقيل: كان المنافقون يتضاحكون عند القيام إلى الصلاة تنفيرا للناس عنها.

وقيل: قالوا: يا محمد لقد أبدعت شيئًا لم يسمع فيما مضى، فإن كنت نبيًّا فقد خالفت فيما أحدثت جميع الأنبياء، فمن أين لك صياح كصياح العير، فأنزل الله هذه الآية.

المسألة الثانية: قالوا: دلت الآية على ثبوت الأذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿هُزُوًا وَلَعِبًا﴾ أمران، وذلك لأنهم عند إقامة الصلاة يقولون: هذه الأعمال التي أتينا بها استهزاءً بالمسلمين وسخرية منهم، فإنهم يظنون أنا على دينهم مع أنا لسنا كذلك. ولما اعتقدوا أنه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا إنها لعب.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ أي: لو كان لهم عقل كامل لعلموا أن تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزوًا ولعبًا، بل هو أحسن أعمال العباد وأشرف أفعالهم، ولذلك قال بعض الحكماء: أشرف الحركات الصلاة، وأنفع السكنات الصيام.

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾

اعلم أن وجه النظم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم اتخذوا دين الإسلام هزوًا ولعبًا قال لهم: ما الذين تنقمون من هذا الدين، وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوًا ولعبًا؟! **وفي الآية مسائل:**

المسألة الأولى: قرأ الحسن (هَلْ تَنْقَمُونَ) بفتح القاف، والفصيح كسرها. يقال: نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها إذا أنكرته. وللمفسرين عبارات: هل تنقمون منا: هل تعيبون هل تنكرون، هل تكرهون. قال بعضهم: سمي العقاب نقمة لأنه يجب على ما ينكر من الفعل.

وقال آخرون: الكراهة التي يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة؛ لأنها تتبعها النقمة التي هي العذاب، فعلى القول الأول لفظ النقمة موضوع أولاً للمكروه، ثم سمي العذاب نقمة لكونه مكروهًا، وعلى القول الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب، ثم سمي المنكر والمكروه نقمة لأنه يتبعه العذاب.

المسألة الثانية: مغنى الآية أنه يقول لأهل الكتاب: لم اتخذتم هذا الدين هزوًا ولعبًا، ثم قال على سبيل التعجب: هل تجدون في هذا الدين إلا الإيمان بالله والإيمان بما أنزل على محمد ﷺ، والإيمان بجميع الأنبياء الذين كانوا قبل محمد؟! يعني أن هذا ليس مما ينقم، أما الإيمان بالله فهو رأس جميع الطاعات، وأما الإيمان بمحمد وبجميع الأنبياء فهو الحق والصدق؛ لأنه إذا كان الطريق إلى تصديق بعض الأنبياء في ادعاء الرسالة والنبوّة هو المعجز، ثم رأينا أن المعجز حصل على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب الإقرار بكونه رسولاً، فأما الإقرار بالبعض وإنكار البعض فذلك كلام متناقض، ومذهب باطل، فثبت أن الذي نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم، فلم تنقموه علينا؟! قال ابن عباس: إن نفرًا من اليهود أتوا رسول الله ﷺ فسألوه عمن يؤمن به من الرسل، فقال: أؤمن بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل إلى قوله ونحن له مسلمون، فلما ذكر عيسى جحدوا نبوّته، وقالوا: والله ما نعلم أهل دين أقل حظًا في الدنيا والآخرة منكم ولا دينًا شرًا من دينكم، فأنزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها.

وأما قوله: ﴿وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾ فالقراءة العامة (أن) بفتح الألف، وقرأ نعيم بن ميسرة (إن) بالكسر، وفي الآية سؤالات:

السؤال الأول: كيف ينقم اليهود على المسلمين مع كون أكثر اليهود فاسقين؟

والجواب من وجوه: الأول: قوله: ﴿وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾ تخصيص لهم بالفسق، فيدل على سبيل التعريض أنهم لم يتبعوهم على فسقهم، فكان المعنى: وما تنقمون منا إلا أن آمنا. وما فسقنا مثلكم. الثاني: لما ذكر تعالى ما ينقم اليهود عليهم من الإيمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر في مقابله فسقهم، وهو مما ينقم، ومثل هذا حسن في الازدواج. يقول القائل: هل تنقم مني إلا أني عفيف وأنك فاجر، وأني غني وأنت فقير، فيحسن ذلك لإتمام المعنى على سبيل المقابلة. والثالث: أن يكون الواو بمعنى (مع) أي: وما تنقمون منا إلا الإيمان بالله مع أن أكثركم فاسقون، فإن أحد الخصمين إذا كان موصوفًا بالصفات الذميمة واكتسب الثاني شيئًا كثيرًا من الصفات الحميدة كان اكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبًا للصفات الذميمة أشد تأثيرًا في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم. والرابع: أن يكون على تقدير حذف المضاف، أي واعتقاد أنكم فاسقون. الخامس: أن يكون التقدير: وما تنقمون منا إلا بأن آمنا بالله وبأن أكثركم فاسقون، يعني: بسبب فسقكم نقمتم الإيمان علينا. السادس: يجوز أن

يكون تعليلاً معطوفًا على تعليل محذوف، كأنه قيل: وما تنقمون منا إلا الإيمان لقلة إنصافكم، ولأجل أن أكثركم فاسقون.

السؤال الثاني: اليهود كلهم فساق وكفار، فلم خص الأكثر بوصف الفسق؟

والجواب من وجهين: الأول: يعني أن أكثركم إنما يقولون ما يقولون، ويفعلون ما يفعلون طلبًا للرياسة والجاه وأخذ الرشوة والتقرب إلى الملوك، فأنتم في دينكم فساق لا عدول، فإن الكافر والمبتدع قد يكون عدل دينه، وقد يكون فاسق دينه، ومعلوم أن كلهم ما كانوا كذلك فلذلك خصّ أكثرهم بهذا الحكم. والثاني: ذكر أكثرهم لئلا يظن أن من آمن منهم داخل في ذلك.

ثم قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٦٠﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿مِن ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى المَنْقَم، ولا بدّ من حذف المضاف، وتقديره: بشر من أهل ذلك؛ لأنه قال: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾ ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين، بل يقال: إنه شر ممن له ذلك الدين.

فإن قيل: فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكومًا عليهم بالشر، ومعلوم أنه ليس كذلك.

قلنا: إنما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم، فإنهم حكموا بأن اعتقاد ذلك الدين شر، فقيل لهم: هب أن الأمر كذلك ولكن لعنة الله وغضبه ومسخ الصور شر من ذلك.

المسألة الثانية: (مثوبة) نصب على التمييز، ووزنها مَفْعُلة كقولك: مَقْوُلَة ومَجوْزَة، وهو بمعنى المصدر، وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور.

فإن قيل: المثوبة مختصة بالإحسان، فكيف جاءت في الإساءة؟

قلنا: هذا على طريقة قوله ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[آل عمران: ٢١] وقول الشاعر:

تَحِيَّةُ بَيْنِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيعُ

المسألة الثالثة: (مَن) في قوله: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾ يحتمل وجهين:

الأول: أنه في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف، فإنه لما قال: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ﴾ فكأن قائلاً قال: مَن ذلك؟ فقيل: هو من لعنه الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكُمُ ۗ ٱلنَّارُ﴾[الحج: ٧٢] كأنه قال: هو النار.

الثاني: يجوز أن يكون في موضع خفض بدلاً من (شر) والمعنى: أنبئكم بمن لعنه الله.

المسألة الرابعة: اعلم أنه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعًا: أولها: أنه تعالى لعنهم. وثانيها: أنه غضب عليهم. وثالثها: أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت. قال أهل التفسير: عنى بالقردة أصحاب السبت، وبالخنازير كفار مائدة عيسى. وروي أيضًا أن المسخين كانا في أصحاب السبت؛ لأن شبانهم مسخوا قردة، ومشايخهم مسخوا خنازير.

المسألة الخامسة: ذكر صاحب (الكشاف) في قوله: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ أنواعًا من القراآت: أحدها: قرأ أُبي: (وعبدوا الطاغوت). وثانيها: قرأ ابن مسعود: (ومَن عبدوا). وثالثها: (وعابدَ الطاغوت) عطفًا على القردة. ورابعها: (وعابدي). وخامسها: (وعِباد). وسادسها: (وعبْد)، وسابعها: (وعَبّد)، بوزن حطَّم. وثامنها: (وعبيد). وتاسعها: (وعُبُد) بضمتين جميع عبيد. وعاشرها: (وعَبَدة) بوزن كَفَرة. والحادي عشر: (وعَبَد)، وأصله: عَبَدَة، فحذفت التاء للإضافة، أو هو كخَدَم في جمع خادم. والثاني عشر: (عَبْد)، والثالث عشر: (عِبادَ)، والرابع عشر: (وأعبَد). والخامس عشر: (وعُبِدَ الطاغوت) على البناء للمفعول، وحذف الراجع، بمعنى: وعُبِدَ الطاغوتُ فيهم أو بينهم. والسادس عشر: (وعُبِّد الطاغوت)، بمعنى: صار الطاغوت معبودًا من دون الله تعالى، كقولك: أُمِّر إذا صار أميرًا. والسابع عشر: قرأ حمزة: (عَبُدَ الطاغوتِ) بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت، وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحَّنوه ونسبوه إلى ما لا يجوز ذكره. وقال قوم: إنها ليست بلحن ولا خطأ، وذكروا فيها وجوهًا: الأول: أن العَبْد هو العَبُد إلا أنهم ضموا الباء للمبالغة، كقولهم: رجل حذِر وفطِن للبليغ في الحذَر والفطنة، فتأويل عَبُدَ الطاغوت أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان، وهذا أحسن الوجوه. الثاني: أن العَبْد، والعَبُد لغتان كقولهم: سَبْع وسَبُع. والثالث: أن العبد جمعه عِباد، والعباد جمعه عُبُد، كثِمار وثُمُر. ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فأبدلت الأولى بالفتحة. الرابع: يحتمل أنه أراد أعبد الطاغوت، فيكون مثل فَلْس وأفْلَس، ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى العين. الخامس: يحتمل أنه أراد: وعبدة الطاغوت كما قرئ، ثم حذف الهاء وضم الباء لئلا يشتبه بالفعل.

المسألة السادسة: قوله: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ قال الفرّاء: تأويله: وجعل منهم القردة ومَن عبد الطاغوت، فعلى هذا: الموصول محذوف.

المسألة السابعة: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفر بقضاء الله. قالوا: لأن تقدير الآية: وجعل الله منهم من عبد الطاغوت، وإنما يعقل معنى هذا الجعل إذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة؛ إذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت، بل كانوا هم الذين جعلوا أنفسهم كذلك، وذلك على خلاف الآية. قالت المعتزلة: معناه أنه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًاۚ﴾ [الزخرف: ١٩]، والكلام فيه قد تقدم مرارًا.

المسألة الثامنة: قيل: الطاغوت العجل، وقيل: الطاغوت الأحبار، وكل من أطاع أحدًا في معصية الله فقد عبده.

ثم قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانٗا﴾ أي: أولئك الملعونون الممسوخون شر مكانًا من المؤمنين، وفي لفظ المكان وجهان:

الأول: قال ابن عباس رضي الله عنهما: لأن مكانهم سقر، ولا مكان أشد شرًا منه.

والثاني: أنه أضيف الشر في اللفظ إلى المكان وهو في الحقيقة لأهله، وهو من باب الكناية، كقولهم: فلان طويل النجاد كثير الرماد، ويرجع حاصله إلى الإشارة إلى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه.

ثم قال: ﴿وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ أي: عن قصد السبيل والدين الحق. قال المفسرون: لما نزلت هذه الآية عيَر المسلمون أهل الكتاب وقالوا: يا إخوان القردة والخنازير، فافتضحوا ونكسوا رؤوسهم.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُواْ بِٱلۡكُفۡرِ وَهُمۡ قَدۡ خَرَجُواْ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا كَانُواْ يَكۡتُمُونَ ٦١﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قالوا: نزلت هذه الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول عليه الصلاة والسلام ويظهرون له الإيمان نفاقًا، فأخبره الله عزّ وجلّ بشأنهم وأنهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك.

المسألة الثانية: الباء في قوله: ﴿دَّخَلُواْ بِٱلۡكُفۡرِ وَهُمۡ قَدۡ خَرَجُواْ بِهِۦۚ﴾ يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه ألبتة، كما تقول: دخل زيد بثوبه وخرج به، أي: بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول.

المسألة الثالثة: ذكر عند الدخول كلمة (قد) فقال: ﴿دَّخَلُواْ بِٱلۡكُفۡرِ﴾ وذكر عند الخروج كلمة (هم) فقال: ﴿وَهُمۡ قَدۡ خَرَجُواْ بِهِۦۚ﴾ قالوا: الفائدة في ذكر كلمة (قد) تقريب الماضي من الحال، والفائدة في ذكر كلمة (هم) التأكيد في إضافة الكفر إليهم، ونفى أن يكون من النبي ﷺ في ذلك فعل، أي: لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرًا، فتكون أنت الذي ألقيتهم في الكفر، بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم.

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: إنه تعالى أضاف الكفر إليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم، وبالغ في تقرير تلك الإضافة بقوله: ﴿وَهُمۡ قَدۡ خَرَجُواْ بِهِۦۚ﴾ فدل هذا على أنه من العبد لا من الله.

والجواب: المعارضة بالعلم والداعي.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا كَانُواْ يَكۡتُمُونَ﴾ والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم.

ثم قال تعالى: ﴿وَتَرَىٰ كَثِيرٗا مِّنۡهُمۡ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَأَكۡلِهِمُ ٱلسُّحۡتَۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٦٢ لَوۡلَا يَنۡهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ عَن قَوۡلِهِمُ ٱلۡإِثۡمَ وَأَكۡلِهِمُ ٱلسُّحۡتَۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ ٦٣﴾

المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة. قيل: الإثم الكذب، والعدوان الظلم. وقيل: الإثم ما يختص بهم، والعدوان ما يتعداهم إلى غيرهم، وأما أكل السحت فهو أخذ الرشوة، وقد تقدم الاستقصاء في تفسير السحت، وفي الآية فوائد:

الفائدة الأولى: أنه تعالى قال: ﴿وَتَرَىٰ كَثِيرٗا مِّنۡهُمۡ﴾ والسبب أن كلهم ما كان يفعل ذلك، بل كان بعضهم يستحيي فيترك.

الفائدة الثانية: أن لفظ المسارعة إنما يستعمل في أكثر الأمر في الخير. قال تعالى: ﴿يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [آل عمران: ١١٤] وقال تعالى: ﴿نُسَارِعُ لَهُمۡ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [المؤمنون: ٥٦] فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة، إلا أنه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة، وهي أنهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كأنهم محقون فيه.

الفائدة الثالثة: لفظ الإثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات، فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دلّ هذا على أن هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والإثم.

ثم قال تعالى: ﴿لَوۡلَا يَنۡهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ عَن قَوۡلِهِمُ ٱلۡإِثۡمَ وَأَكۡلِهِمُ ٱلسُّحۡتَۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ﴾ معنى (لولا) هاهنا التحضيض والتوبيخ، وهو بمعنى هلا، والكلام في تفسير الربانيين والأحبار قد تقدم. قال الحسن: الربانيون علماء أهل الإنجيل، والأحبار علماء أهل التوراة. وقال غيره: كله في اليهود؛ لأنه متصل بذكرهم، والمعنى أن الله تعالى استبعد من علماء أهل الكتاب أنهم ما نهوا سَفَلتهم وعوامَّهم عن المعاصي، وذلك يدل على أن تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه؛ لأنه تعالى ذم الفريقين في هذه الآية على لفظ واحد، بل نقول: إن ذم تارك النهي عن المنكر أقوى؛ لأنه تعالى قال في المقدمين على الإثم والعدوان وأكل السحت: ﴿لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [المائدة: ٦٢]، وقال في العلماء التاركين للنهي عن المنكر: ﴿لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ﴾ والصنع أقوى من العمل؛ لأن العمل إنما يسمى صناعة إذا صار مستقرًا راسخًا متمكنًا، فجعل جرم العاملين ذنبًا غير راسخ، وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبًا راسخًا، والأمر في الحقيقة كذلك؛ لأن المعصية مرض الروح، وعلاجه العلم بالله وبصفاته وبأحكامه، فإذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال، فكما أن هناك يحصل العلم بأن المرض صعب شديد لا يكاد يزول، فكذلك العالم إذا أقدم على المعصية دلّ

على أن مرض القلب في غاية القوة والشدة، وعن ابن عباس: هي أشد آية في القرآن، وعن الضحاك: ما في القرآن آية أخوف عندي منها، والله أعلم.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾﴾

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾.

اعلم أن في الآية مسائل:

المسألة الأولى: في هذا الموضع إشكال، وهو أن الله تعالى حكى عن اليهود أنهم قالوا ذلك، ولا شك في أن الله تعالى صادق في كل ما أخبر عنه، ونرى اليهود مطبقين متفقين على أنا لا نقول ذلك ولا نعتقده ألبتة، وأيضًا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بدّ وأن يكون معلوم البطلان بضرورة العقل، والقول بأن يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل؛ لأن قولنا: (الله) اسم لموجود قديم، وقادر على خلق العالم وإيجاده وتكوينه، وهذا الموجود يمتنع أن تكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة، وإلا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره.

إذا ثبت هذا فنقول: حصل الإشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول: عندنا فيه وجوه: الأول: لعلّ القوم إنما قالوا هذا على سبيل الإلزام، فإنهم لما سمعوا قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] قالوا: لو احتاج إلى القرض لكان فقيرًا عاجزًا، فلما حكموا بأن الإله الذي يستقرض شيئًا من عباده فقير مغلول اليدين، لا جرم حكى الله عنهم هذا الكلام. الثاني: لعلّ القوم لما رأوا أصحاب الرسول ﷺ في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء: إن إله محمد فقير مغلول اليد، فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام. الثالث: قال المفسرون: اليهود كانوا أكثر الناس مالاً وثروة، فلما بعث الله محمدًا وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود: يد الله مغلولة، أي: مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل، والجاهل إذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الألفاظ. الرابع: لعلّه كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة، وهو أنه تعالى موجب لذاته، وأن حدوث الحوادث عنه لا يمكن إلا على نهج واحد وسنن واحد، وأنه تعالى غير قادر على إحداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع، فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغَل اليد. الخامس: قال بعضهم: المراد هو قول اليهود: إن الله لا يعذبنا إلا بقدر الأيام التي عبدنا العجل فيها، إلا أنهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم إلا في هذا

القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة، واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الأدب، وهذا قول الحسن فثبت أن هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه، والله أعلم.

المسألة الثانية: غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩] قالوا: والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لدفع المال ولإنفاقه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب، وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبَنان والكف والأنامل، فقيل للجواد: فياض الكف مبسوط اليد، وبسط البنان، تَرِه الأنامل. ويقال للبخيل: كز الأصابع، مقبوض الكف، جعد الأنامل.

فإن قيل: فلما كان قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ المراد منه البخل وجب أن يكون قوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ المراد منه أيضًا البخل لتصح المطابقة، والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله تعالى عنها، فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك؟

قلنا: قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ عبارة عن عدم المُكْنة من البذل والإعطاء، ثم إن عدم المكنة من الإعطاء تارة يكون لأجل البخل وتارة يكون لأجل الفقر، وتارة يكون لأجل العجز، فكذلك قوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ دعاء عليهم بعدم القدرة والمُكْنة؛ سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل، وعلى هذا التقدير فإنه يزول الإشكال.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾ فيه وجهان: الأول: أنه دعاء عليهم، والمعنى أنه تعالى يعلمنا أن ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في قوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] وكما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله: ﴿فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠] وعلى أبي لهب في قوله: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ [المسد: ١]. الثاني: أنه إخبار. قال الحسن: غلت أيديهم في نار جهنم على الحقيقة، أي: شدت إلى أعناقهم جزاءً لهم على هذا القول.

فإن قيل: فإذا كان هذا الغَل إنما حكم به جزاءً لهم على هذا القول، فكان ينبغي أن يقال: فغلت أيديهم.

قلنا: حذف العطف وإن كان مضمرًا إلا أنه حذف لفائدة، وهي أنه لما حذف كان قوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ كالكلام المبتدأ به، وكون الكلام مبتدأ به يزيده قوة ووثاقة؛ لأن الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره، ونظير هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾ [البقرة: ٦٧] ولم يقل: فقالوا أتتخذنا هزوًا. وأما قوله: ﴿وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾ قال الحسن: عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الآخرة بالنار.

ثم قال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.

واعلم أن الكلام في هذه الآية من المهمات، فإن الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة بإثبات

اليد، فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد. قال تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وتارة بإثبات اليدين لله تعالى: منها هذه الآية، ومنها قوله تعالى لإبليس الملعون: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وتارة بإثبات الأيدي. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١].

إذا عرفت هذا فنقول: اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى، فقالت المجسمة: إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد، واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥] وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلها، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له، قالوا: وأيضًا اسم اليد موضوع لهذا العضو، فحمله على شيء آخر ترك للغة، وإنه لا يجوز.

واعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبني على أنه تعالى ليس بجسم، والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار، وكل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محدث، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء، وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركّبه ويؤلفه، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسمًا، فيمتنع أن تكون يده عضوًا جسمانيًا.

وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان: الأول: قول من يقول: القرآن لما دلّ على إثبات اليد لله تعالى آمنا به، والعقل لما دل على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض آمنا به، فأما أن اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى، وهذا هو طريقة السلف.

وأما المتكلمون فقالوا: اليد تذكر في اللغة على وجوه: أحدها: الجارحة وهو معلوم. وثانيها: النعمة، تقول: لفلان عندي يد أشكره عليها. وثالثها: القوة، قال تعالى: ﴿أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [ص: ٤٥] فسروه بذوي القوى والعقول، وحكى سيبويه أنهم قالوا: لا يد لك بهذا، والمعنى سلب كمال القدرة. ورابعها: الملك، يقال: هذه الضيعة في يد فلان، أي: في ملكه. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي: يملك ذلك. وخامسها: شدة العناية والاختصاص، قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف، فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات. ويقال: يدي لك رهن بالوفاء: إذا ضمن له شيئًا.

إذا عرفت هذا فنقول: اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة. وههنا قول آخر، وهو أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل

الاصطفاء، قال: والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء؛ لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات، فلا بدّ من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء، وأكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة.

فإن قيل: إن فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل؛ لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة، وبإثبات الأيدي أخرى، وإن فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] [النحل: ١٨].

والجواب: إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الإشكال المذكور أن القوم جعلوا قولهم ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ كناية عن البخل، فأجيبوا على وفق كلامهم، فقيل ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أي ليس الأمر على ما وصفتموه به من البخل، بل هو جواد على سبيل الكمال. فإن من أعطى بيده أعطى على أكمل الوجوه، وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين: الأول: أنه نسبة بحسب الجنس، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها، فقيل: نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن، أو نعمة النفع ونعمة الدفع، أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء. الثاني: أن المراد بالنسبة المبالغة في وصف النعمة، ألا ترى أن قولهم: (لبيك) معناه: إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك (سعديك) معناه مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين. فكذلك الآية: المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من أنها مقبوضة ممتنعة.

ثم قال تعالى: ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ أي: يرزق ويخلق كيف يشاء، إن شاء قتَّر، وإن شاء وسَّع. وقال: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٢٧]، وقال: ﴿يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦]، وقال: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ إلى قوله: ﴿وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦].

واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة؛ وذلك لأنهم قالوا: يجب على الله تعالى إعطاء الثواب للمطيع، ويجب عليه أن لا يعاقبه، ويجب عليه أن لا يدخل العاصي الجنة، ويجب عليه عند بعضهم أن يعاقبه، فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى الغل، فهم في الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه، وليس لأحد عليه استحقاق، ولا لأحد عليه اعتراض، كما قال: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ١٧] فقوله سبحانه: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ لا يستقيم إلا على المذهب والمقالة، والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾ **وفيه مسألتان:**

المسألة الأولى: المراد بالكثير علماء اليهود، يعني ازدادوا عند نزول ما أنزل إليك من ربك من القرآن والحجج شدة في الكفر وغلوًا في الإنكار، كما يقال: ما زادتك موعظتي إلا شرًّا. وقيل: إقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر.

المسألة الثانية: قال أصحابنا: دلّت الآية على أنه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لأنه تعالى لما علم أنهم يزدادون عند إنزال تلك الآيات كفرًا وضلالاً، فلو كانت أفعاله معللة برعاية المصالح للعباد لامتنع عليه إنزال تلك الآيات، فلما أنزلها علمنا أنه تعالى لا يراعي مصالح العباد، ونظيره قوله: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥].

فإن قالوا: علم الله تعالى من حالهم أنهم سواء أنزلها أو لم ينزلها فإنهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر، فلهذا حسن منه تعالى إنزالها.

قلنا: فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لأجل إنزال تلك الآيات، وهذا يقتضي أن تكون إضافة ازدياد الكفر إلى إنزال تلك الآيات باطلاً، وذلك تكذيب لنص القرآن.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾.

واعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أنه تعالى بيّن أنهم إنما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لأجل الحسد ولأجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة.

ثم إنه تعالى بيّن أنهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة، لا جرم أن الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين، فكذلك حرمهم سعادة الدنيا؛ لأن كل فريق منهم بقي مصرًّا على مذهبه ومقالته، يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيمًا لنفسه وترويجًا لمذهبه، فصار ذلك سببًا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم، وانتهى الأمر فيه إلى أن بعضهم يكفر بعضًا ويغزو بعضهم بعضًا.

وفي قوله: ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ **قولان:**

الأول: المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة، لأنه جرى ذكرهم في قوله ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ﴾ [المائدة: ٥١] وهو قول الحسن ومجاهد.

الثاني: أن المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود، فإن بعضهم جبرية، وبعضهم قَدَرية، وبعضهم موحِّدة، وبعضهم مُشبِّهة، وكذلك بين فرق النصارى: كالمَلْكانية والنَّسْطورية واليعقوبية.

فإن قيل: فهذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين، فكيف يمكن جعله عيبًا على اليهود والنصارى؟

قلنا: هذه البدع إنما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين، أما في ذلك الزمان فلم يك شيء من ذلك حاصلاً، فلا جرم حَسُن من الرسول ومن أصحابه جعل ذلك عيبًا على اليهود والنصارى.

ثم قال تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾.

وهذا شرح نوع آخر من أنواع المِحَن عن اليهود، وهو أنهم كلما هموا بأمر من الأمور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين ملعونين، كما قال تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ﴾ [آل عمران: ١١٢]قال قتادة: لا تلقى اليهود ببلدة إلا وجدتهم من أذل الناس.

ثم قال تعالى: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾ أي: ليس يحصل في أمرهم قوة من العزة والمنعة، إلا أنهم يسعون في الأرض فسادًا، وذلك بأن يخدعوا ضعيفًا، ويستخرجوا نوعًا من المكر والكيد على سبيل الخفية. وقيل: إنّهم لما خالفوا حكم التوراة سلّط عليهم بُخْتَنصر، ثم أفسدوا فسلّط عليهم بطرس الرومي، ثم أفسدوا فسلّط عليهم المجوس، ثم أفسدوا فسلّط عليهم المسلمين.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ وذلك يدل على أن الساعي في الأرض بالفساد ممقوت عند الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٦٥﴾ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين أنهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا سعادات الآخرة والدنيا، أما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين: أحدهما: رفع العقاب. والثاني: إيصال الثواب، أما رفع العقاب فهو المراد بقوله: ﴿لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾ وأما إيصال الثواب فهو المراد بقوله: ﴿سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾.

فإن قيل: الإيمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات وإعطاء الحسنات، فلم ضم إليه شرط التقوى؟

قلنا: المراد كونه آتيًا بالإيمان لغرض التقوى والطاعة، لا لغرض آخر من الأغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون، ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾.

واعلم أنه تعالى لما بيّن في الآية الأولى أنهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الآخرة، بيّن في هذه الآية أيضًا أنهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها، وفي إقامة التوراة والإنجيل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يعملوا بما فيها من الوفاء بعهود الله فيها، ومن الإقرار باشتمالها في الدلائل الدالة على بعثة محمد ﷺ، وثانيها: إقامة التوراة إقامة أحكامها وحدودها كما يقال: أقام الصلاة إذا قام بحقوقها، ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها: أنه أقامها. وثالثها:

أقاموها نصب أعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودها، وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الأول أحسن.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِم﴾ ففيه قولان: الأول: أنه القرآن. والثاني: أنه كتب سائر الأنبياء: مثل كتاب شعياء ومثل كتاب حيقوق، وكتاب دانيال، فإن هذه الكتب مملوءة من البشارة بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام.

وأما قوله تعالى: ﴿لَأَكَلُواْ مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۚ﴾ فاعلم أن اليهود لما أصروا على تكذيب محمد عليه الصلاة والسلام أصابهم القحط والشدة، وبلغوا إلى حيث قالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ فالله تعالى بيّن أنهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الأمر وحصل الخصب والسعة، وفي قوله: ﴿لَأَكَلُواْ مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۚ﴾ وجوه: الأول: أن المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب، لا أن هناك فوقًا وتحتًا، والمعنى: لأكلوا أكلاً متصلاً كثيرًا، وهو كما تقول: فلان في الخير من فرقه إلى قَدَمِه، تريد تكاثف الخير وكثرته عنده. الثاني: أن الأكل من فوق نزول القطر، ومن تحت الأرجل حصول النبات، كما قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف: ٩٦]. الثالث: الأكل من فوق كثرة الأشجار المثمرة، ومن تحت الأرجل الزروع المغلة. والرابع: المراد أن يرزقهم الجنان اليانعة الثمار، فيجتنون ما تهدل من رؤوس الشجر، ويلتقطون ما تساقط على الأرض من تحت أرجلهم. والخامس: يشبه أن يكون هذا إشارة إلى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وإفساد زروعهم وإجلائهم عن أوطانهم.

ثم قال تعالى: ﴿مِّنۡهُمۡ أُمَّةٞ مُّقۡتَصِدَةٞۖ﴾ معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير، وأصله القصد، وذلك لأن من عرف مطلوبه فإنه يكون قاصدًا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب، أما من لم يعرف موضع مقصوده فإنه يكون متحيرًا، تارة يذهب يمينًا وأخرى يسارًا، فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدي إلى الغرض، ثم في هذه الأمة المقتصدة قولان: أحدهما: أن المراد منها الذين آمنوا من أهل الكتاب: كعبد الله ابن سلام من اليهود، والنجاشي من النصارى، فهم على القصد من دينهم، وعلى المنهج المستقيم منه، ولم يميلوا إلى طرفي الإفراط والتفريط. والثاني: المراد منها الكفار من أهل الكتاب الذين يكونون عدولاً في دينهم، ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة، كما قال: ﴿وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].

ثم قال تعالى: ﴿وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ سَآءَ مَا يَعۡمَلُونَ﴾ وفيه معنى التعجب، كأنه قيل: وكثير منهم ما أسوأ عملهم، والمراد: منهم الأجلاف المذمومون المبغضون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا ينجع فيهم القول.

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ أمر الرسول بأن لا ينظر إلى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال: ﴿بَلِّغْ﴾ أي: واصبر على تبليغ ما أنزلته إليك من كشف أسرارهم وفضائح أفعالهم، فإن الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم.
وروى الحسن عن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ اللَّه بَعَثَنِي بِرِسَالَتِهِ فَضِقْتُ بِهَا ذَرْعًا وَعَرَفْتُ أَنَّ النَّاسَ يُكَذِّبُونِي وَالْيَهُودُ وَالنَّصَارَى وَقُرَيْشٌ يُخَوِّفُونِي، فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّه هَذِهِ الْآيَةَ زَالَ الْخَوْفُ بِالْكُلِّيَّةِ**»(١)
وروي أن النبي ﷺ كان أيام إقامته بمكة يجاهر ببعض القرآن ويخفي ببعضه إشفاقًا على نفسه من تسرع المشركين إليه وإلى أصحابه، فلما أعز الله الإسلام وأيده بالمؤمنين قال له: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ أي: لا تراقبن أحدًا، ولا تترك شيئًا مما أنزل إليك خوفًا من أن ينالك مكروه.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: قرأ نافع (رسالاته) في هذه الآية وفي الأنعام[١٢٤] (حَيْثُ يَجْعَلُ رسالاته) على الجمع، وفي الأعراف[١٤٤] (بِرِسَالَتِي) على الواحد، وقرأ حفص عن عاصم على الضد، ففي المائدة والأنعام على الواحد، وفي الأعراف على الجمع، وقرأ ابن كثير في الجميع على الواحد، وقرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم كله على الجمع.

حجة من جمع أن الرسل يبعثون بضروب من الرسالات وأحكام مختلفة في الشريعة، وكل آية أنزلها الله تعالى على رسوله ﷺ فهي رسالة، فحسن لفظ الجمع. وأما من أفرد فقال: القرآن كله رسالة واحدة، وأيضًا فإن لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وإن لم يجمع، كقوله: ﴿وَٱدْعُواْ ثُبُورًا كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ١٤] فوقع الاسم الواحد على الجمع، وكذا ههنا لفظ الرسالة وإن كان واحدًا إلا أن المراد هو الجمع.

المسألة الثانية: لقائل أن يقول: إن قوله: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ معناه: فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته، فأي فائدة في هذا الكلام؟

أجاب جمهور المفسرين بأن المراد: أنك إن لم تبلِّغ واحدًا منها كنت كمن لم يبلغ شيئًا منها، وهذا الجواب عندي ضعيف؛ لأن من أتى بالبعض وترك البعض لو قيل: إنه ترك الكل لكان كذبًا.

---

(١) أخرجه إسحاق بن راهويه في (مسنده) (١/ ٤٠٢)، حديث رقم (٤٤٣)، وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (٥/ ٢٠٢)، كلاهما من طريق عطاء بن أبي مسلم الخراساني عن أبي هريرة... بنحوه.

ولو قيل أيضًا: إن مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو أيضًا محال ممتنع، فسقط هذا الجواب.

والأصح عندي أن يقال: إن هذا خرج على قانون قوله:

أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي[١]

ومعناه أن شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة إلى حيث متى قيل فيه: إنه شعري فقد انتهى مدحه إلى الغاية التي لا يمكن أن يزاد عليها، فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه، فكذا ههنا: فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته، يعني أنه لا يمكن أن يوصف ترك التبليغ بتهديد أعظم من أنه ترك التبليغ، فكان ذلك تنبيهًا على غاية التهديد والوعيد، والله أعلم.

المسألة الثالثة: ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوهًا: الأول: أنها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود. الثاني: نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي سكت عنهم، فنزلت هذه الآية. الثالث: لما نزلت آية التخيير، وهو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ﴾ [الأحزاب: ٢٨] فلم يعرضها عليهن خوفًا من اختيارهن الدنيا فنزلت. الرابع: نزلت في أمر زيد وزينب بنت جحش، قالت عائشة رضي الله عنها: مَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ كَتَمَ شَيْئًا مِنَ الْوَحْيِ فَقَدْ أَعْظَمَ الْفِرْيَةَ عَلَى اللَّه[٢]، والله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ﴾ وَلَوْ كَتَمَ رَسُولُ اللَّه شَيْئًا مِنَ الْوَحْيِ لَكَتَمَ قَوْلَهُ: ﴿وَتُخۡفِي فِي نَفۡسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبۡدِيهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧]. الخامس: نزلت في الجهاد، فإن المنافقين كانوا يكرهونه، فكان يمسك أحيانًا عن حثهم على الجهاد. السادس: لما نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [الأنعام: ١٠٨] سكت الرسول عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية، وقال: ﴿بَلِّغۡ﴾ يعني: معايب آلهتهم ولا تخفها عنهم، والله يعصمك منهم. السابع: نزلت في حقوق المسلمين؛ وذلك لأنه قال في حجة الوداع لما بيَّن الشرائع والمناسك: «هَلْ بَلَّغْتُ» قالوا: نعم، قال عليه الصلاة والسلام: «اللَّهُمَّ فَاشْهَدْ»[٣]. الثامن: روي أنه ﷺ نزل تحت شجرة في بعض أسفاره

---

(١) الشاعر هو الفضل بن قدامة العجلي، أبو النجم، من بني بكر بن وائل.
؟ - ١٣٠هـ/ ؟ - ٧٤٧م، من أكابر الرجّاز ومن أحسن الناس إنشادًا للشعر، نبغ في العصر الأموي، وكان يحضر مجالس عبد الملك بن مروان وولده هشام. قال أبو عمرو بن العلاء: كان ينزل سواد الكوفة، وهو أبلغ من العجاج في النعت.

(٢) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب: (التفسير)، باب: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) (٤/ ١٦٨٦)، حديث رقم (٤٣٣٦)، ومسلم في (صحيحه) (١/ ١٥٩/ ١٧٧)، كلاهما من طريق الشعبي عن مسروق عن عائشة... به.

(٣) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب: (الحج)، باب: (حجة النبي ﷺ) (٢/ ١٤٧/ ٨٨٦) من طريق أبي بكر بن أبي شيبة وإسحاق بن إبراهيم... به، وأبو داود في كتاب: (المناسك)، باب: (صفة حج النبي ﷺ) (٢/ ١٨٩)، حديث رقم (١٩٠٥) من طريق عبد الله بن محمد النفيلي وعثمان ابن أبي شيبة... به، وابن ماجه في كتاب:

وعلق سيفه عليها، فأتاه أعرابي وهو نائم فأخذ سيفه واخترطه وقال: يا محمد من يمنعك مني؟ فقال: «اللَّه»(١) فرعدت يد الأعرابي وسقط السيف من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انتثر دماغه، فأنزلَ اللَّه هذه الآية وبيَّن أنه يعصمه من الناس. التاسع: كان يهاب قريشًا واليهود والنصارى، فأزال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية. العاشر: نزلت الآية في فضل علي بن أبي طالب عليه السلام، ولما نزلت هذه الآية أخذ بيده وقال: «مَنْ كُنْتُ مَوْلاَهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاَهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالاَهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ»(٢) فلقيه عمر رضي اللَّه عنه فقال: هنيئًا لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنةٍ، وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي.

واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الأولى حمله على أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى، وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم، وذلك لأن ما قبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلامًا مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبية عما قبلها وما بعدها.

المسألة الرابعة: في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ سؤال، وهو أنه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي أنه عليه الصلاة والسلام شُجَّ وجهه يوم أحد وكسرت رباعيته؟

والجواب من وجهين: أحدهما: أن المراد يعصمه من القتل، وفيه التنبيه على أنه يجب عليه أن يحتمل كل ما دون النفس من أنواع البلاء، فما أشد تكليف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام! وثانيها: أنها نزلت بعد يوم أحد.

(المناسك)، باب: (حجة النبي ﷺ) (٢/ ١٠٢٢)، حديث رقم (٣٠٧٤) من طريق هشام بن عمار... به، والدارمي في كتاب: (المناسك)، باب: (في سنة الحج) (١/ ٤٩٩/ ٥٠٠)، حديث رقم (١٨٥٠)، وابن خزيمة في (صحيحه)، حديث رقم (٢٦٨٧/ ٢٨٠٢/ ٢٨١٢) من طريق عبد الله بن محمد النفيلي... به، جميعًا عن حاتم بن إسماعيل... به.

(١) تقدم في (ص١٤٥) رقم (١).

(٢) حسن: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (١/ ٤٣)، حديث رقم (١١٦) من طريق حماد بن سلمة... به، وأحمد في (مسنده) (٤/ ٢٨١)، قال: حدثنا عفان... به، ورواه ابن أبي عاصم في (السنة) (٢/ ٦٠٥)، حديث رقم (١٣٦٣) من طريق حماد بن سلمة عن علي بن زيد وأبي هارون عن عدي بن ثابت... به، وفي الإسناد علي بن يزيد بن جدعان ضعيف، ومتابعة أبو هارون العبدي ابن أبي عاصم لا تفيد حيث إنه متروك، ولكن هنا متابعة أخرى عند النسائي في السنن الكبرى، رواه النسائي في (سننه الكبرى) (٥/ ١٣٢)، حديث رقم (٨٤٧٣) من طريق شريك قال: حدثنا أبو إسحاق عن زيد بن ينبع قال: سمعت عليا... فذكره بنحوه، والحديث بطرقه وشواهده يرتقي إلى درجة الحسن، وجاء من رواية أخرى بإسناد صحيح، أخرجه أحمد في (مسنده) (٥/ ٣٤٧)، حديث رقم (٢٢٩٩٥)، قال: حدثنا الفضل بن دكين... به، والنسائي في (سننه الكبرى) (٥/ ٤٥)، حديث رقم (٨١٤٥) من طريق أبي نعيم... به، والحاكم في (المستدرك) (٣/ ١١٩)، حديث رقم (٤٥٧٨) من طريق أبي نعيم... به، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٢/ ٨٣)، حديث رقم (٣٢٧٩٥) من طريق عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن بريدة... بنحوه، والشيباني في (الآحاد والمثاني) (٤/ ٣٢٥)، حديث رقم (٢٣٥٧)، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة... به.

واعلم أن المراد من (الناس) ههنا الكفار، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

ومعناه أنه تعالى لا يمكّنهم مما يريدون، وعن أنس رضي الله عنه: كانَ رسولُ اللَّه ﷺ يحرسه سعدٌ وحذيفة حتى نزلت هذه الآية، فأخرج رأسه من قبة أدم وقال: «**انْصَرِفُوا يَا أَيُّهَا النَّاسُ فَقَدْ عَصَمَنِي اللَّه من الناس**»(١).

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٨﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما أمره بالتبليغ سواء طاب للسامع أو ثقل عليه أمر بأن يقول لأهل الكتاب هذا الكلام وإن كان مما يشق عليهم جدًّا فقال: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ من اليهود والنصارى ﴿لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ من الدين ولا في أيديكم شيء من الحق والصواب، كما تقول: هذا ليس بشيء إذا أردت تحقيره وتصغير شأنه.

وقوله: ﴿حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾.

وهذا مذكور فيما قبل، والتكرير للتأكيد.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ وفيه وجهان: الأول: لا تأسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم، فإن ضرر ذلك راجع إليهم لا إليك ولا إلى المؤمنين. الثاني: لا تتأسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم، فإنهم من الكافرين المستحقين لذلك، روى ابن عباس أنه جاء جماعة من اليهود وقالوا: يا محمد، ألست تقر أن التوراة حق من الله تعالى؟ قال: بلى، قالوا: فإنا مؤمنون بها ولا نؤمن بغيرها، فنزلت هذه الآية.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾﴾

قد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة.

---

(١) حسن: أخرجه الترمذي في كتاب: (تفسير القرآن)، باب: (من سورة المائدة) (٥/ ٢٥١)، حديث رقم (٣٠٤٦)، والحاكم في (المستدرك) (٢/ ٣٤٢)، حديث رقم (٣٢٢١)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، والبيهقي في (السنن الكبرى) (٩/ ٨)، وابن سعد في (الطبقات) (١/ ١٧١)، واللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (١/ ٤٩٠)، حديث رقم (١٤١٧)، جميعًا من طريق الحارث بن عبيد عن سعيد بن إياس عن عبد الله بن شقيق عن عائشة. . . به.

وبقي ههنا مسائل:

المسألة الأولى: ظاهر الإعراب يقتضي أن يقال: والصابئين، وهكذا قرأ أبي بن كعب وابن مسعود وابن كثير، وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه: الأول: وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصائبون بالابتداء على نية التأخير، كأنه قيل: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والصائبون كذلك، فحذف خبره، والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين أشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضلالاً، فكأنه قيل: كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم، حتى الصابئين فإنهم إن آمنوا كانوا أيضًا كذلك.

الوجه الثاني: وهو قول الفراء أن كلمة (إن) ضعيفة في العمل ههنا، وبيانه من وجوه: الأول: أن كلمة (إن) إنما تعمل لكونها مشابهة للفعل، ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين الحرف ضعيفة. الثاني: أنها وإن كانت تعمل لكن إنما تعمل في الاسم فقط، أما الخبر فإنه بقي مرفوعًا بكونه خبر المبتدأ، وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير، وهذا مذهب الكوفيين، وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة: ٦]. الثالث: أنها إنما يظهر أثرها في بعض الأسماء، أما الأسماء التي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف فيها، والأمر ههنا كذلك؛ لأن الاسم ههنا هو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ﴾ وهذه الكلمة لا يظهر فيها أثر الرفع والنصب والخفض.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه إذا كان اسم (إن) بحيث لا يظهر فيه أثر الإعراب، فالذي يعطف عليه يجوز النصب على إعمال هذا الحرف، والرفع على إسقاط عمله، فلا يجوز أن يقال: إن زيدًا وعمرو قائمان؛ لأن زيدًا ظهر فيه أثر الإعراب، لكن إنما يجوز أن يقال: إن هؤلاء وإخوتك يكرموننا، وإن هذا نفسه شجاع، وإن قطام وهند عندنا، والسبب في جواز ذلك أن كلمة (إن) كانت في الأصل ضعيفة العمل، وإذا صارت بحيث لا يظهر لها أثر في اسمها صارت في غاية الضعف، فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه، وهو كونه مبتدأ، فهذا تقرير قول الفراء، وهو مذهب حسنٌ وأولى من مذهب البصريين؛ لأن الذي قالوه يقتضي أن كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح، وإنما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم، وأما على قول الفراء فلا حاجة إليه، فكان ذلك أولى.

المسألة الثانية: قال بعض النحويين: لا شك أن كلمة (إن) من العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر، وكون المبتدأ مبتدأ والخبر خبرًا وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف وقبله، وكونه مبتدأ يقتضي الرفع.

إذا ثبت هذا فنقول: المعطوف على اسم (إن) يجوز انتصابه بناء على إعمال هذا الحرف، ويجوز ارتفاعه أيضًا لكونه في الحقيقة مبتدأ محدثًا عنه ومخبرًا عنه.

طعن صاحب (الكشاف) فيه وقال: إنما يجوز ارتفاعه على العطف على محل (إن) واسمها بعد ذكر الخبر، تقول: إن زيدًا منطلق وعمرًا وعمرو بالنصب على اللفظ، والرفع على موضع (إن) واسمها؛ لأن الخبر قد تقدم، وأما قبل ذلك الخبر فهو غير جائز؛ لأنا لو رفعناه على محل (إن) واسمها لكان العامل في خبرهما هو المبتدأ، ولو كان كذلك لكان العامل في خبرهما هو الابتداء؛ لأن الابتداء هو المؤثر في المبتدأ والخبر معًا، وحينئذٍ يلزم في الخبر المتأخر أن يكون مرفوعًا بحرف (إن) وبمعنى الابتداء فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان، وأنه محال.

واعلم أن هذا الكلام ضعيف، وبيانه من وجوه: الأول: أن هذه الأشياء التي تسميها النحويون: رافعة وناصبة ليس معناها أنها كذلك لذواتها أو لأعيانها، فإن هذا لا يقوله عاقل، بل المراد أنها معرِّفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات، واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال، ألا ترى أن جميع أجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى.

والوجه الثاني: في ضعف هذا الجواب أنه بناه على أن كلمة (أن) مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر، والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون: لا تأثير لهذا الحرف في رفع الخبر ألبتة، وقد أحكمنا هذه المسألة في سورة البقرة.

والوجه الثالث: وهو أن الأشياء الكثيرة إذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرًا عنها؛ لأن الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته، ومن المحال أن يكون حال الشيء وصفته عين حال الآخر وصفته، لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة.

وإذا ثبت هذا ظهر أن الخبر وإن كان في اللفظ واحدًا إلا أنه في التقدير متعدد، وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والنية، وإذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعًا بالحرف والبعض بالابتداء، وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد. والذي يحقق ذلك أنه سلم أن بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه، ولا شك أن هذا المعطوف إنما جاز ذلك فيه لأنا نضمر له خبرًا، وحكمنا بأن ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء.

وإذا ثبت هذا فنقول: إن قَبْل ذكر الخبر إذا عطفنا اسمًا على اسم حَكَم صريحُ العقل أنه لا بدّ من الحكم بتقدير الخبر، وذلكِ إنما يحصل بإضمار الأخبار الكثيرة، وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكر من الالتزام، والله أعلم.

المسألة الثالثة: أنه تعالى لما بيّن أن أهل الكتاب ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا، بين أن هذا الحكم عام في الكل، وأنه لا يحصل لأحد فضيلة ولا منقبة إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا، وذلك لأن الإنسان له قوتان: القوة النظرية، والقوة العملية، أما كمال القوة النظرية فليس إلا بأن يعرف الحق، وأما كمال القوة العملية فليس إلا بأن يعمل الخير، وأعظم المعارف شرفًا معرفة أشرف الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى، وكمال معرفته إنما يحصل بكونه قادرًا

على الحشر والنشر، فلا جرم كان أفضل المعارف هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وأفضل الخيرات في الأعمال أمران: المواظبة على الأعمال المشعرة بتعظيم المعبود، والسعي في إيصال النفع إلى الخلق، كما قال عليه الصلاة والسلام: «التَّعْظِيمُ لِأَمْرِ اللَّه وَالشَّفَقَةُ عَلَى خَلْقِ اللَّه». ثم بيّن تعالى أن كل من أتى بهذا الإيمان وبهذا العمل فإنه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن. والفائدة في ذكرهما أن الخوف يتعلق بالمستقبل، والحزن بالماضي، فقال: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ بسبب ما يشاهدون من أهوال القيامة ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا؛ لأنهم وجدوا أمورًا أعظم وأشرف وأطيب مما كانت لهم حاصلة في الدنيا، ومن كان كذلك فإنه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا.

فإن قيل: كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصومًا عن أهوال القيامة؟

والجواب من وجهين: الأول: أنه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح، ولا يكون آتيًا بالعمل الصالح إلا إذا كان تاركًا لجميع المعاصي، والثاني: أنه إن حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به.

المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: إنه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالإيمان والعمل الصالح، والمشروط بشيء عُدِم عند عَدَم الشرط، فلزم أن من لم يأت مع الإيمان بالعمل الصالح فإنه يحصل له الخوف والحزن، وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة.

والجواب: أن صاحب الكبيرة لا يقطع بأن الله يعفو عنه لا محالة، فكان الخوف والحزن حاصلاً قبل إظهار العفو.

المسألة الخامسة: أنه تعالى قال في أول الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ ثم قال في آخر الآية: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ وفي هذا التكرير فائدتان: الأولى: أن المنافقين كانوا يزعمون أنهم مؤمنون، فالفائدة في هذا التكرير إخراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن.

الفائدة الثانية: أنه تعالى أطلق لفظ الإيمان، والإيمان يدخل تحته أقسام، وأشرفها الإيمان بالله واليوم الآخر، فكانت الفائدة في الإعادة التنبيه على أن هذين القسمين أشرف أقسام الإيمان، وقد ذكرنا وجوهًا كثيرة في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وكلها صالحة لهذا الموضع.

المسألة السادسة: الراجع إلى اسم (إن) محذوف، والتقدير: من آمن منهم، إلا أنه حسن الحذف لكونه معلومًا، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَآءَهُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴿٧٠﴾﴾

اعلم أن المقصود بيان عتو بني إسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله، وهو متعلق بما افتتح الله به السورة، وهو قوله: ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾[المائدة: ١] فقال: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ

إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ يعني: خلقنا الدلائل وخلقنا العقل الهادي إلى كيفية الاستدلال، وأرسلنا إليهم رسلاً بتعريف الشرائع والأحكام.

وقوله: ﴿كُلَّمَا جَآءَهُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُهُمۡ﴾ جملة شرطية وقعت صفة لقوله: ﴿رُسُلٗاۖ﴾ والراجع محذوف، والتقدير: كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى أنفسهم، أي: بما يخالف أهواءهم وما يضاد شهواتهم من مشاقِّ التكليف.

وههنا سؤالات:

الأول: أين جواب الشرط؟ فإن قوله: ﴿فَرِيقٗا كَذَّبُواْ وَفَرِيقٗا يَقۡتُلُونَ﴾ لا يصلح أن يكون جوابًا لهذا الشرط؛ لأن الرسول الواحد لا يكون فريقين.

والجواب: أن جواب الشرط محذوف، وإنما جاز حذفه لأن الكلام المذكور دليل عليه، والتقدير: كلما جاءهم رسول ناصبوه، ثم إنه قيل: فكيف ناصبوه؟ فقيل: فريقًا كذبوا وفريقًا يقتلون. وقوله: الرسول الواحد لا يكون فريقين. فنقول: إن قوله: ﴿كُلَّمَا جَآءَهُمۡ رَسُولُۢ﴾ يدل على كثرة الرسل، فلا جرم جعلهم فريقين.

السؤال الثاني: لم ذكر أحد الفعلين ماضيًا، والآخر مضارعًا؟

والجواب: أنه تعالى بيّن أنهم كيف كانوا يكذبون عيسى وموسى في كل مقام، وكيف كانوا يتمردون على أوامره وتكاليفه، وأنه عليه السلام إنما توفي في التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله في مقاتلة الجبارين.

وأما القتل فهو ما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام، وكانوا قد قصدوا أيضًا قتل عيسى وإن كان الله منعهم عن مرادهم وهم يزعمون أنهم قتلوه، فذكر التكذيب بلفظ الماضي هنا إشارة إلى معاملتهم مع موسى عليه السلام؛ لأنه قد انقضى من ذلك الزمان أدوار كثيرة، وذكر القتل بلفظ المضارع إشارة إلى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبًا فكان كالحاضر.

السؤال الثالث: ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله تعالى: ﴿فَرِيقٗا كَذَّبُواْ وَفَرِيقٗا يَقۡتُلُونَ﴾.

والجواب: قد عرفت أن التقديم إنما يكون لشدة العناية، فالتكذيب والقتل وإن كانا منكرين إلا أن تكذيب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقتلهم أقبح، فكان التقديم لهذه الفائدة.

قال تعالى: ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتۡنَةٞ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٞ مِّنۡهُمۡۚ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ٧١﴾

ثم قال تعالى: ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ في الآية مسائل:

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي وأبو عمرو (أن لاَ تَكُونُ فِتْنَةٌ) برفع نون (تكونُ)

والباقون بالنصب، وذكر الواحدي لهذا تقريرًا حسنًا فقال: الأفعال على ثلاثة أضرب: فعل يدل على ثبات الشيء واستقراره نحو: العلم والتيقن والتبين، فما كان مثل هذا يقع بعده (أن) الثقيلة ولم يقع بعده (أن) الخفيفة الناصبة للفعل؛ وذلك لأن الثقيلة تدل على ثبات الشيء، واستقراره، فإذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات و(أن) الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة، ومثاله من القرآن قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥]، ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [التوبة: ١٠٤]، ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤] والباء زائدة.

والضرب الثاني: فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار، نحو: أطمع وأخاف وأرجو، فهذا لا يستعمل فيه إلا الخفيفة الناصبة للفعل، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى﴾ [الشعراء: ٨٢]، ﴿تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [الأنفال: ٢٦]، ﴿فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا﴾ [الكهف: ٨٠].

والضرب الثالث: فعل يحذو مرة إلى هذا القبيل ومرة أخرى إلى ذلك القبيل نحو: حسب وأخواتها، فتارة تستعمل بمعنى أطمع وأرجو فيما لا يكون ثابتًا ومستقرًّا، وتارة بمعنى العلم فيما يكون مستقرًّا.

إذا عرفت هذا فنقول: يمكن إجراء الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار؛ لأن القوم كانوا جازمين بأنهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب، ويمكن إجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث إنهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع، فكانوا بقلوبهم عارفين بأن ذلك خطأ ومعصية، وإذا كان اللفظ محتملاً لكل واحد من هذين المعنيين، لا جرم ظهر الوجه في صحة كل واحدة من هاتين القراءتين، فمن رفع قوله: ﴿أَلَّا تَكُونَ﴾ كان المعنى: أنه لا تكون، ثم خففت المشددة وجعلت (لا) عوضًا من حذف الضمير، فلو قلت: علمت أن يقول: بالرفع لم يحسن حتى تأتي بما يكون عوضًا من حذف الضمير: نحو السين وسوف وقد، كقوله: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ﴾ [المزمل: ٢٠] ووجه النصب ظاهر.

ثم قال الواحدي: وكلا الوجهين قد جاء به القرآن، فمثل قراءة من نصب وأوقع بعده الخفيفة قوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَسْبِقُونَاۚ﴾ [العنكبوت: ٤]، ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ﴾ [الجاثية: ٢١]، ﴿الٓمٓ ۝ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ﴾ [العنكبوت: ١، ٢]، ومثل قراءة من رفع ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمۚ﴾ [الزخرف: ٨٠]، ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ٥٥]، ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ﴾ [القيامة: ٣] فهذه مخففة من الثقيلة لأن الناصبة للفعل لا يقع بعدها (لن) ومثل المذهبين في الظن قوله: ﴿تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ﴾ [القيامة: ٢٥]، ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ومن الرفع قوله: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۝﴾ [الجن: ٥] ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن نُّعْجِزَ ٱللَّهَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا﴾ [الجن: ٧] فأن ههنا الخفيفة من الشديدة كقوله: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ﴾ [المزمل: ٢٠]؛ لأن (أن) الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن؛ لأن (لن) تفيد التأكيد، و(أن) الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه.

المسألة الثانية: أن باب (حسب) من الأفعال التي لا بدّ لها من مفعولين، إلا أن قوله: ﴿أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ جملة قامت مقام مفعولي حسب؛ لأن معناه: وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم.

المسألة الثالثة: ذكر المفسرون في (الفتنة) وجوهًا، وهي محصورة في عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، ثم عذاب الدنيا أقسام: منها القحط، ومنها الوباء، ومنها القتل، ومنها العداوة، ومنها البغضاء فيما بينهم، ومنها الإدبار والنحوسة، وكل ذلك قد وقع بهم، وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه.

واعلم أن حسبانهم أن لا تقع فتنة يحتمل وجهين: الأول: أنهم كانوا يعتقدون أن النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام، وكانوا يعتقدون أن الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع آخر أنه يجب عليهم تكذيبه وقتله. والثاني: أنهم وإن اعتقدوا في أنفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل إلا أنهم كانوا يقولون: نحن أبناء الله وأحباؤه، وكانوا يعتقدون أن نبوّة أسلافهم وآبائهم تدفع عنهم العقاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب.

ثم قال تعالى: ﴿فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الآية دالة على أن عماهم وصممهم عن الهداية إلى الحق حصل مرتين.

واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه: الأول: المراد أنهم عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام، ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للإيمان به، ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد عليه الصلاة والسلام بأن أنكروا نبوّته ورسالته، وإنما قال: ﴿كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ لأن أكثر اليهود وإن أصروا على الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام إلا أن جمعًا منهم آمنوا به: مثل عبد الله ابن سلام وأصحابه. الثاني: عموا وصموا حين عبدوا العجل، ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم، ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت، وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة. الثالث: قال القفال رحمه الله تعالى: ذكر الله تعالى في سورة بني إسرائيل ما يجوز أن يكون تفسيرًا لهذه الآية فقال: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾ [الإسراء: ٤ - ٦] فهذا في معنى ﴿فَعَمُوا وَصَمُّوا﴾، ثم قال: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا﴾ [الإسراء: ٧] فهذا في معنى قوله: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾. الرابع: أن قوله: ﴿عَمُوا وَصَمُّوا﴾ إنما كان برسول أرسل إليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فآمنوا به فتاب الله عليهم، ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة أخرى.

المسألة الثانية: قرئ: (عُمُوا وَصُمُّوا) بالضم على تقدير: عماهم الله وصمهم الله، أي: رماهم وضربهم بالعمى والصمم، كما تقول: نزكته إذا ضربته بالنزك، وهو رمح قصير، ورَكَبْته إذا ضربته بركبتك.

المسألة الثالثة: في قوله: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ وجوه: الأول: على مذهب من يقول من العرب: (أكلوني البراغيث). والثاني: أن يكون ﴿كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ بدلاً عن الضمير في قوله: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا﴾ والإبدال كثير في القرآن قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] وقال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وهذا الإبدال ههنا في غاية الحسن؛ لأنه لو قال: عموا وصموا لأوهم ذلك أن كلهم صاروا كذلك، فلما قال ﴿كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ دل على أن ذلك حاصل للأكثر لا للكل. الثالث: أن قوله: ﴿كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ خبر مبتدأ محذوف، والتقدير: هم كثير منهم.

المسألة الرابعة: لا شك أن المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر، فنقول: إن فاعل هذا الجهل هو الله تعالى أو العبد، والأول: يبطل قوله المعتزلة، والثاني باطل؛ لأن الإنسان لا يختار ألبتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه.

فإن قالوا: إنما اختاروا ذلك لأنهم ظنوا أنه علم.

قلنا: حاصل هذا أنهم إنما اختاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر، إلا أن الجهالات لا تتسلسل بل لا بدّ من انتهائها إلى الجهل الأول، ولا يجوز أن يكون فاعله هو العبد لما ذكرناه، فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ أي: مِن قتل الأنبياء وتكذيبِ الرسل، والمقصود منه التهديد.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾.

اعلم أنه تعالى لما استقصى الكلام مع اليهود شرع هاهنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم أنهم قالوا: إن الله هو المسيح ابن مريم، وهذا هو قول اليعقوبية؛ لأنهم يقولون: إن

مريم ولدت إلها، ولعلّ معنى هذا المذهب أنهم يقولون: إن الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى، ثم حكى تعالى عن المسيح أنه قال. وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في أن دلائل الحدوث ظاهرة عليه.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ ومعناه ظاهر. واحتج أصحابنا على أن عقاب الفساق لا يكون مخلدًا، قالوا: وذلك لأنه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد في حق المشركين، هو أن الله حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار، وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم، فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة.

ثم قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ **وفيه مسألتان:**

المسألة الأولى: (ثلاثة) كسرت بالإضافة، ولا يجوز نصبها؛ لأن معناه: واحد ثلاثة. أما إذا قلت: رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب؛ لأن معناه الذي صير الثلاثة أربعة بكونه فيهم.

المسألة الثانية: في تفسير قول النصارى: ﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ طريقان: الأول: قول بعض المفسرين، وهو أنهم أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] فقوله: ﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ أي: أحد ثلاثة آلهة، أو واحد من ثلاثة آلهة، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ وعلى هذا التقدير ففي الآية إضمار، إلا أنه حذف ذكر الآلهة؛ لأن ذلك معلوم من مذاهبهم. قال الواحدي: ولا يكفر من يقول: إن الله ثالث ثلاثة إذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة، فإنه ما من شيئين إلا والله ثالثهما بالعلم؛ لقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧].

والطريق الثاني: أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون: جوهر واحد، ثلاثة أقانيم أب، وابن، وروح القدس، وهذه الثلاثة إله واحد، كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة، وعنوا بالأب الذات، وبالابن الكلمة، وبالروح الحياة، وأثبتوا الذات والكلمة والحياة، وقالوا: إن الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر، واختلاط الماء باللبن، وزعموا أن الأب إله، والابن إله، والروح إله، والكل إله واحد.

واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل؛ فإن الثلاثة لا تكون واحدًا، والواحد لا يكون ثلاثة، ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادًا وأظهر بطلانًا من مقالة النصارى.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ في (من) قولان: أحدهما: أنها صلة زائدة والتقدير: وما إله إلا إله واحد، والثاني: أنها تفيد معنى الاستغراق، والتقدير: وما في الوجود من هذه الحقيقة إلا فرد واحد.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ قال الزجاج: معناه: ليمسن الذين أقاموا على هذا الدين؛ لأن كثيرًا منهم تابوا عن النصرانية.

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى ٱللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٧٤﴾ مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾﴾

قال الفرّاء: هذا أمر في لفظ الاستفهام، كقوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١] في آية تحريم الخمر.

ثم قال تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ﴾ أي: ما هو إلا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها، فإن كان الله أبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى على يده فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى، وإن كان خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا أنثى. ﴿وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ﴾ وفي تفسير ذلك وجوه: أحدها: أنها صدقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه ولدها. قال تعالى في صفتها: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَـٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ﴾ [التحريم: ١٢]. وثانيها: أنه تعالى قال: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧] فلما كلمها جبريل وصدقته وقع عليها اسم الصديقة. وثالثها: أن المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في إقامة مراسم العبودية، فإن الكامل في هذه الصفة يسمى صديقًا، قال تعالى: ﴿فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ﴾ [النساء: ٦٩].

ثم قال تعالى: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾.

واعلم أن المقصود من ذلك: الاستدلال على فساد قول النصارى، وبيانه من وجوه: الأول: أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن، وكل من كان كذلك كان مخلوقًا لا إلهًا. والثاني: أنهما كانا محتاجين، لأنهما كانا محتاجين إلى الطعام أشد الحاجة، والإله هو الذي يكون غنيًا عن جميع الأشياء، فكيف يعقل أن يكون إلهًا. الثالث: قال بعضهم: إن قوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ كناية عن الحدث؛ لأن من أكل الطعام فإنه لا بدّ وأن يحدث، وهذا عندي ضعيف من وجوه: الأول: أنه ليس كل من أكل أحدث، فإن أهل الجنة يأكلون ولا يحدثون. الثاني: أن الأكل عبارة عن الحاجة إلى الطعام، وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس بإله، فأي حاجة بنا إلى جعله كناية عن شيء آخر. الثالث: أن الإله هو القادر على

الخلق والإيجاد، فلو كان إلهًا لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب، فما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل أن يكون إلهًا للعالمين، وبالجملة ففساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه إلى دليل.

ثم قال تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْآيَـٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ يقال: أفكه يأفكه إفكًا إذا صرفه، والإفك الكذب لأنه صرف عن الحق، وكل مصروف عن الشيء مأفوك عنه، وقد أفكت الأرض إذا صُرف عنها المطر، ومعنى قوله: ﴿أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ أنى يصرفون عن الحق. قال أصحابنا: الآية دلت على أنهم مصروفون عن تأمل الحق، والإنسان يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والصدق إلى الباطل والجهل والكذب؛ لأن العاقل لا يختار لنفسه ذلك، فعلمنا أن الله سبحانه وتعالى هو الذي صرفهم عن ذلك.

ثم قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى، وهو يحتمل أنواعًا من الحجة: الأول: أن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء، فما قدر على الإضرار بهم، وكان أنصاره وصحابته يحبونه فما قدر على إيصال نفع من منافع الدنيا إليهم، والعاجز عن الإضرار والنفع كيف يعقل أن يكون إلهًا. الثاني: أن مذهب النصارى أن اليهود صلبوه ومزقوا أضلاعه، ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخل في منخريه، ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل أن يكون إلهًا. الثالث: أن إله العالم يجب أن يكون غنيًّا عن كل ما سواه، ويكون كل ما سواه محتاجًا إليه، فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولاً بعبادة الله تعالى؛ لأن الإله لا يعبد شيئًا، إنما العبد هو الذي يعبد الإله، ولما عرف بالتواتر كونه كان مواظبًا على الطاعات والعبادات علمنا أنه إنما كان يفعلها لكونه محتاجًا في تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره، ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم، وإذا كان كذلك كان عبدًا كسائر العبيد، وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام، حيث قال لأبيه: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢].

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ والمراد منه التهديد، يعني: سميع بكفرهم عليم بضمائرهم.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾.

اعلم أنه تعالى لما تكلم أولاً على أباطيل اليهود، ثم تكلم ثانيًا على أباطيل النصارى وأقام

الدليل القاهر على بطلانها وفسادها، فعند ذلك خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب، فقال: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ﴾ والغلو: نقيض التقصير. ومعناه الخروج عن الحد، وذلك لأن الحق بين طرفي الإفراط والتفريط، ودين الله بين الغلو والتقصير. وقوله: ﴿غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ﴾ صفة المصدر، أي: لا تغلوا في دينكم غلوًّا غير الحق، أي: غلوًّا باطلاً؛ لأن الغلو في الدين نوعان: غلو حق، وهو أن يبالغ في تقريره وتأكيده، وغلو باطل وهو أن يتكلف في تقرير الشبه وإخفاء الدلائل، وذلك الغلو هو أن اليهود لعنهم الله نسبوه إلى الزنا. وإلى أنه كذاب، والنصارى ادعوا فيه الإلهية.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الأهواء ههنا المذاهب التي تدعو إليها الشهوة دون الحجة. قال الشعبي: ما ذكر الله لفظ الهوى في القرآن إلا ذمه. قال: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾[ص: ٢٦]، ﴿وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرۡدَىٰ﴾[طه: ١٦]، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾[النجم: ٣]، ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[الجاثية: ٢٣]. قال أبو عبيدة: لم نجد الهوى يوضع إلا في موضع الشر. لا يقال: فلان يهوى الخير، إنما يقال: يريد الخير ويحبه.

وقال بعضهم: الهوى إله يعبد من دون الله. وقيل: سمي الهوى هوى لأنه يهوي بصاحبه في النار، وأنشد في ذم الهوى:

إِنَّ الْهَوَى لَهُوَ الْهَوَانُ بِعَيْنِهِ ... فَإِذَا هَوِيتَ فَقَدْ لقيتَ هوانا

وقال رجل لابن عباس: الحمد لله الذي جعل هواي على هواك، فقال ابن عباس: كل هوى ضلالة(١).

المسألة الثانية: أنه تعالى وصفهم بثلاث درجات في الضلال، فبين أنهم كانوا ضالين من قبل، ثم ذكر أنهم كانوا مضلين لغيرهم، ثم ذكر أنهم استمروا على تلك الحالة حتى أنهم الآن ضالون كما كانوا، ولا نجد حالة أقرب إلى البعد من الله والقرب من عقاب الله تعالى من هذه الحالة. نعوذُ بالله منها، ويحتمل أن يكون المراد أنهم ضلوا وأضلوا، ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الإضلال أنه إرشاد إلى الحق، ويحتمل أن يكون المراد بالضلال الأول الضلال عن الدين، وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة.

واعلم أنه تعالى لما خاطب أهل الكتاب بهذا الخطاب وصف أسلافهم فقال تعالى:

---

(١) أخرجه اللالكائي في (اعتقاد أهل السنة والجماعة) (١/ ١٣٠)، حديث رقم (٢٢٥) من طريق بشر بن موسى، قال: حدثنا سعيد بن منصور قال: حدثنا سفيان بن معمر عن ابن طاوس عن أبيه... فذكره.

﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ٧٩ تَرَىٰ كَثِيرٗا مِّنۡهُمۡ يَتَوَلَّوۡنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ لَبِئۡسَ مَا قَدَّمَتۡ لَهُمۡ أَنفُسُهُمۡ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَفِي ٱلۡعَذَابِ هُمۡ خَٰلِدُونَ ٨٠ وَلَوۡ كَانُواْ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِيِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمۡ أَوۡلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ ٨١﴾

﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ﴾ قال أكثر المفسرين: يعني: أصحاب السبت، وأصحاب المائدة. أما أصحاب السبت فهو أن قوم داود، وهم أهل (ايلة) لما اعتدوا في السبت بأخذ الحيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في سورة الأعراف قال داود: اللّهم العنهم واجعلهم آية، فمسخوا قردة. وأما أصحاب المائدة فإنهم لما أكلوا من المائدة ولم يؤمنوا قال عيسى: اللّهم العنهم كما لعنت أصحاب السبت فأصبحوا خنازير، وكانوا خمسة آلاف رجل ما فيهم امرأة ولا صبي. قال بعض العلماء: إن اليهود كانوا يفتخرون بأنا من أولاد الأنبياء، فذكر الله تعالى هذه الآية لتدل على أنهم ملعونون على ألسنة الأنبياء. وقيل: إن داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد ﷺ، ولعنا من يكذبه وهو قول الأصم.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ﴾ والمعنى أن ذلك اللعن كان بسبب أنهم يعصون ويبالغون في ذلك العصيان.

ثم إنه تعالى فسّر المعصية والاعتداء بقوله: ﴿كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ﴾ وللتناهي ههنا معنيان: أحدهما: وهو الذي عليه الجمهور أنه تفاعل من النهي، أي: كانوا لا ينهى بعضهم بعضًا، روى ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ رَضِيَ عَمَلَ قَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ، وَمَنْ كَثَّرَ سَوَادَ قَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ».

والمعنى الثاني في التناهي: أنه بمعنى الانتهاء. يقال: انتهى عن الأمر، وتناهى عنه إذا كف عنه.

ثم قال تعالى: ﴿لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ اللام في ﴿لَبِئۡسَ﴾ لام القسم، كأنه قال: أقسم لبئس ما كانوا يفعلون، وهو ارتكاب المعاصي والعدوان، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فإن قيل: الانتهاء عن الشيء بعد أن صار مفعولاً غير ممكن فلم ذمهم عليه؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه. الثاني: لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلاته وأدواته. الثالث: لا يتناهون عن الإصرار على منكر فعلوه.

ثم قال تعالى: ﴿تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ۚ﴾.

اعلم أنه تعالى لما وصف أسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بأنهم يتولون الكفار وعبدة الأوثان، والمراد منهم كعب بن الأشرف وأصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول ﷺ، وذكرنا في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٥١].

ثم قال تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ أي: بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في دار الآخرة.

وقوله تعالى: ﴿أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ﴾ محل (أن) رفع، كما تقول: بئس رجلا زيد، ورفعه كرفع زيد، وفي زيد وجهان: الأول: أن يكون مبتدأ، ويكون (بئس) وما عملت فيه خبره. والثاني: أن يكون خبر مبتدأ محذوف، كأنه لما قال: بئس رجلا، قيل: ما هو؟ فقال: زيد، أي: هو زيد.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا۟ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ والمعنى: لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وهو موسى وما أنزل إليه في التوراة كما يدعون ما اتخذوا المشركين أولياء؛ لأن تحريم ذلك متأكد في التوراة وفي شرع موسى عليه السلام، فلما فعلوا ذلك ظهر أنه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام، بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون في تحصيله بأي طريق قدروا عليه، فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق، فقال: ﴿وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾. وفيه وجه آخر ذكره القفال، وهو أن يكون المعنى: ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد ﷺ ما اتخذهم هؤلاء اليهود أولياء، وهذا الوجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه.

قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أحوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر في هذه الآية أن اليهود في غاية العدواة مع المسلمين، ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة، بل نبه على أنهم أشد في العداوة من المشركين من جهة أنه قدم ذكرهم على ذكر المشركين. ولعمري إنهم كذلك. وعن النبي ﷺ أنه قال: «مَا خَلاَ يَهُودِيَّانِ بِمُسْلِمٍ إِلاَّ هَمَّا بِقَتْلِهِ»(١) وذكر الله تعالى أن النصارى ألين عريكة من اليهود وأقرب إلى المسلمين منهم.

---

(١) أورده العجلوني في (كشف الخفا) (٢/ ٢٤٤)، حديث رقم (٢٢١٠)، وقال: رواه الثعلبي وابن مردويه وابن حبان في الضعفاء عن أبي هريرة مرفوعًا، وفي رواية ابن حبان زفر وهم بالأفراد وأخرجه الديلمي بلفظ: (ما خلا قط يهودي بمسلم إلا حدث نفسه بقتله) وقد أطال الكلام عليه السخاوي في بعض الحوادث، فأقول ويؤيد ذلك ما ذكره

وههنا مسألتان:

الأولى: قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي: المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول ﷺ وآمنوا به، ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين. وقال آخرون: مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأي طريق كان، فإن قدروا على القتل فذاك، وإلا فبغصب المال أو بالسرقة أو بنوع من المكر والكيد والحيلة، وأما النصارى فليس مذهبهم ذاك بل الإيذاء في دينهم حرام، فهذا هو وجه التفاوت.

المسألة الثانية: المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف أمر اليهود على الرسول ﷺ، واللام في قوله: (لتجدن) لام القسم، والتقدير: قسما إنك تجد اليهود والمشركين أشد الناس عدواة مع المؤمنين، وقد شرحت لك أن هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم، ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم.

ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾

وفي الآية مسألتان:

الأولى: علة هذا التفاوت أن اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [البقرة: ٩٦] فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد، والحرص معدن الأخلاق الذميمة؛ لأن من كان حريصًا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا وأقدم على كل محظور ومنكر بطلب الدنيا، فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالاً أو جاهًا، وأما النصارى فإنهم في أكثر الأمر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع، وكل من كان كذلك فإنه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له، فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾.

وههنا دقيقة نافعة في طلب الدين، وهو أن كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود؛ لأن النصارى ينازعون في الإلهيات وفي النبوّات، واليهود لا ينازعون إلا في النبوات، ولا شك في أن الأول أغلظ، ثم إن النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل إلى الآخرة شرّفهم الله بقوله: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا

شيخنا المرحوم يونس المصري أنه كان يقرأ على يهودي يومًا في المنطق، فقال له وقد انفرد به: لا تأتي إلا ومعك سكين أو نحوها؛ لأن اليهودي إذا خلا بمسلم ولم يكن معه سلاح لزمه التعرض لقتله وقال النجم واشتهر كلام الناس: إنه ما خلا قط رافضي بسني إلا حدثته نفسه بقتله، وهي من الخصال التي شاركت الرافضة فيها اليهود.

﴿إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ﴾ وأما اليهود مع أن كفرهم أخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم الله بمزيد اللعن، وما ذاك إلا بسبب حرصهم على الدنيا، وذلك ينبهك على صحة قوله ﷺ: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ»(١).

المسألة الثانية: القس والقسيس اسم لرئيس النصارى، والجمع القسيسون. وقال عروة بن الزبير: صنعت النصارى الإنجيل وأدخلت فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين، وكان اسمه قسيسًا، فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس. قال قطرب: القس والقسيس العالم بلغة الروم، وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين، وأما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب، وفُرسان وفارس، وقال بعضهم: الرهبان واحد، وجمعه رهابين كقربان وقرابين، وأصله من الرهبة بمعنى المخافة.

فإن قيل: كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧] وقوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ رَهْبَانِيَّةَ فِي الإِسْلاَمِ»؟

قلنا: إن ذلك صار ممدوحًا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة، ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحًا على الإطلاق.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ

---

(١) **ضعيف جدًا:** أخرجه ابن أبي الدنيا في (ذم الدنيا) (١/ ١٥)، حديث رقم (٩) من طريق هشام أو عوف عن الحسن... به مرفوعًا، وأورده العجلوني في (كشف الخفا والألباس) (١/ ٤١٢)، حديث رقم (١٠٩٩).

وقال: رواه البيهقي في الشعب بإسناد حسن إلى الحسن البصري رفعه مرسلا، وذكره الديلمي في الفردوس وتبعه ولده بلا سند عن علي رفعه، وقال ابن الغرس: الحديث ضعيف، ورواه البيهقي أيضًا في الزهد وأبو نعيم من قول عيسى ابن مريم، وفي رواية لولد أحمد بلفظ رأس الخطيئة حب الدنيا، والنساء حبالة الشيطان، والخمر مفتاح كل شر، ولأحمد في الزهد عن سفيان، قال: كان عيسى بن مريم يقول: حب الدنيا أصل كل خطيئة، والمال فيه داء كثير، قالوا: وما داؤه؟ قال: لا يسلم صاحبه من الفخر والخيلاء، قالوا: فإن سلم قال: شغله إصلاحه عن ذكر الله تعالى، وعند ابن أبي الدنيا في مكايد الشيطان له أنه من قول مالك بن دينار، وعند ابن يونس في تاريخ مصر له من قول سعيد بن مسعود، وجزم ابن تيمية بأنه من قول جندب البجلي، قال في المقاصد وبالأول يرد عليه وعلى غيره ممن صرح بالحكم عليه بالوضع أي: كالصغاني لقول ابن المديني مرسلات الحسن إذا رواها عنه الثقات صحاح ما أقل ما يسقط منها، وقال أبو زرعة: كل شيء يقول الحسن فيه قال رسول الله ﷺ وجدت له أصلا ثابتًا، ما خلا أربعة أحاديث وليته ذكرها، وقال في الدرر قد عد الحديث في الموضوعات، وتعقبه شيخ الإسلام ابن حجر بأنه أثنى على مراسيل الحسن انتهى، لكن في اللآلئ للحافظ المذكور مراسيل الحسن عندهم تشبه الريح انتهى. وقال الدارقطني: في مراسيله ضعف، وللديلمي عن أبي هريرة رفعه أعظم الآفات تصيب أمتي حبهم الدنيا وجمعهم الدنانير والدراهم، لا خير في كثير ممن جمعها إلا من سلطه الله على هلكتها في الحق، وفي تاريخ ابن عساكر عن سعيد بن مسعود الصدفي التابعي بلفظ حب الدنيا رأس الخطايا.

بِمَا قَالُوا۟ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿٨٦﴾ ﴾

ثم قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾ الضمير في قوله: ﴿سَمِعُوا۟﴾ يرجع إلى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم ﴿مَآ أُنزِلَ﴾ يعني: القرآن إلى الرسول يعني: محمدًا عليه الصلاة والسلام، قال ابن عباس: يريد النجاشي وأصحابه، وذلك لأن جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم، فأخذ النجاشي تِبْنة من الأرض وقال: والله ما زاد على ما قال الله في الإنجيل مثل هذا، وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة، وأما قوله ﴿تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾ ففيه وجهان: الأول: المراد أن أعينهم تمتلىء من الدمع حتى تفيض؛ لأن الفيض أن يمتلىء الإناء وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه. الثاني: أن يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها.

وأما قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ أي: مما نزل على محمد وهو الحق.

فإن قيل: أي فرق بين (مِن) وبين (مِن) في قوله: ﴿مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾.

قلنا: الأولى: لابتداء الغاية، والتقدير: أن فيض الدمع إنما ابتدئ من معرفة الحق، وكان من أجله وبسببه. والثانية: للتبعيض، يعني أنهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فأبكاهم الله، فكيف لو عرفوا كله.

وأما قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا﴾ أي: بما سمعنا وشهدنا أنه حق ﴿فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّـٰهِدِينَ﴾ وفيه وجهان: الأول: يريد أمة محمد عليه الصلاة والسلام الذين يشهدون بالحق، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]. والثاني: أي: مع كل من شهد من أنبيائك ومؤمني عبادك بأنك لا إله غيرك.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾

ففيه مسألتان:

الأولى: قال صاحب (الكشاف) محل ﴿لَا نُؤْمِنُ﴾ النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين، كقولك: قائمًا، والواو في قوله: ﴿وَنَطْمَعُ﴾ واو الحال.

فإن قيل: فما العامل في الحال الأولى والثانية.

قلنا: العامل في الأولى ما في اللام من معنى الفعل، كأنه قيل: أي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين، وفي الثاني معنى هذا الفعل ولكن مقيدًا بالحال الأولى، لأنك لو أزلتها وقلت: وما لنا ونطمع لم يكن كلامًا، ويجوز أن يكون (ونطمع) حالاً من ﴿لَا نُؤْمِنُ﴾ على أنهم أنكروا على أنفسهم أنهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين، وأن يكون معطوفًا على قوله: ﴿لَا نُؤْمِنُ﴾ على معنى: وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين.

المسألة الثانية: تقدير الآية: ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه، قال تعالى: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُۥ﴾ [الحج: ٥٩] إلا أنه حسن الحذف لكونه معلومًا.

ثم قال تعالى: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿٨٦﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: ظاهر الآية يدل على أنهم إنما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟﴾ وذلك غير ممكن؛ لأن مجرد القول لا يفيد الثواب.

واجابوا عنه من وجهين: الأول: أنه قد سبق من وصفهم ما يدل على إخلاصهم فيما قالوا، وهو المعرفة، وذلك هو قوله: ﴿مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٨٣] فلما حصلت المعرفة والإخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف إليه القول، لا جرم كمُل الإيمان. الثاني: روى عطاء عن ابن عباس أنه قال: قوله: ﴿بِمَا قَالُوا۟﴾ يريد: بما سألوا، يعني قولهم: ﴿فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [المائدة: ٨٣].

المسألة الثانية: الآية دالة على أن المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدًا في النار، وبيانه من وجهين: الأول: أنه تعالى قال: ﴿وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ وهذا الإحسان لا بدّ وأن يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة، وهو قوله: ﴿مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٨٣] ومن الإقرار به، وهو قوله: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟﴾ وإذا كان كذلك، فهذه الآية دالة على أن هذه المعرفة، وهذا الإقرار يوجب أن يحصل له هذا الثواب، وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الإقرار، فوجب أن يحصل له هذا الثواب، فإما أن ينقل من الجنة إلى النار وهو باطل بالإجماع، أو يقال: يعاقب على ذنبه ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب. الثاني: هو أنه تعالى قال: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾ فقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾ يفيد الحصر، أي: أولئك أصحاب الجحيم لا غيرهم، والمصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك عنه، فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار، فصارت هذه الآية من هذين الوجهين من أقوى الدلائل على أن الخلود في النار لا يحصل للمؤمن الفاسق.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾﴾

اعلم أن الله تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده إلى بيان الأحكام وذكر جملة منها.

النوع الأول: ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الطيبات: اللذيذات التي تشتهيها النفوس، وتميل إليها القلوب، وفي الآية قولان: الأول: روي أنه ﷺ وصف يوم القيامة لأصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالغ وأشبع الكلام في الإنذار والتحذير، فعزموا على أن يرفضوا الدنيا ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة، وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل، وأن لا يناموا على الفرش، ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الأرض، فأخبر النبي ﷺ بذلك، فقال لهم: «**إِنِّي لَمْ أُومَرْ بِذَلِكَ، إِنَّ لِأَنْفُسِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا، وَقُومُوا وَنَامُوا؛ فَإِنِّي أقوم وأنام، وأصوم وأفطر؛ آكل اللَّحْمَ وَالدَّسَمَ، وَآتِي النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي**»[1]. وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها، وذلك لأنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهبانًا، وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها، فلما مدحهم أوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة، فذكر تعالى عقيب هذه الآية إزالة لذلك الوهم، ليظهر للمسلمين أنهم ليسوا مأمورين بذلك.

فإن قيل: ما الحكمة في هذا النهي، فإن من المعلوم أن حب الدنيا مستولٍ على الطباع والقلوب، فإذا توسع الإنسان في اللذات والطيبات اشتد ميله إليها وعظمت رغبته فيها، وكلما كانت تلك النعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم، وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها، وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادات الآخرة، وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها، فكلما كان ذلك الإعراض أتم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل، وحينئذٍ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاستغراق في خدمته، وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية؟

والجواب: عنه من وجوه: الأول: أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ، وإذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل. ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة الله تعالى، فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه، لا جرم وقع النهي عنها. والثاني: وهو أن حاصل ما ذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية، وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة، أما النفوس

---

(١) صحيح: أخرجه مسلم في كتاب: (النكاح)، باب: (استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه) (٢/ ٥/ ١٠٢٠) من طريق بهز... به، والنسائي في كتاب: (النكاح)، باب: (النهي عن التبتل) (٣/ ٣٧٠/ ٣٧١)، حديث رقم (٣٢١٧)، وأحمد في (مسنده) (٣/ ٢٤١)، قال: حدثنا مؤمل. وفي (٣/ ٢٥٩) قال: حدثنا أسود بن عامر، وفي (٣/ ٢٨٥) قال: حدثنا عفان، جميعًا (بهز، مؤمل، أسود، عفان) عن حماد بن سلمة... به.

المستعلية الكاملة فإنها لا يكون استعمالها في الأعمال الحسية مانعًا لها من الاستكمال بالسعادات العقلية، فإنا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر، وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل، وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلاً على نوع من الضعف والقصور، وإنما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في الناس. الثالث: وهو أن من استوفى اللذات الحسية، كان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية، فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية؛ لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الإعراض عن حصة النفس بالكلية، فكان الكمال في هذا أتم. الرابع: وهو أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل. وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات فإنه يفيد عمارة الدنيا والآخرة، فكانت هذه الحالة أكمل، فهذا جملة الكلام في هذا الوجه.

القول الثاني: في تفسير هذه الآية ما ذكره القفال، وهو أنه تعالى قال في أول السورة: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] فبيّن أنه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل، وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى، وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام. وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الأنعام، وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما، فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحل الله ولا يحللوا ما حرمه الله تعالى حتى يدخلوا تحت قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

المسألة الثانية: قوله: ﴿لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ يحتمل وجوهًا: أحدها: لا تعتقدوا تحريم ما أحل الله تعالى لكم. وثانيها: لا تظهروا باللسان تحريم ما أحله الله لكم. وثالثها: لا تجتنبوا عنها اجتنابًا شبيه الاجتناب من المحرمات، فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل. ورابعها: لا تحرموا على غيركم بالفتوى. وخامسها: لا تلتزموا تحريمها بنذر أو يمين، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١]. وسادسها: أن يخلط المغصوب بالمملوك خلطًا لا يمكنه التمييز، وحينئذٍ يحرم الكل، فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالاً له، وكذلك القول فيما إذا خلط النجس بالطاهر، والآية محتملة لكل هذه الوجوه، ولا يبعد حملها على الكل، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] فيه وجوه: الأول: أنه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداءً وظلمًا فنهى عن الاعتداء ليدخل تحته النهي عن تحريمها. والثاني: أنه لما أباح الطيبات حرم الإسراف فيها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ ونظيره قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ [الأعراف: ٣١]. الثالث: يعني: لما أحل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تتعدوها إلى ما حرم عليكم.

ثم قال تعالى: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَكُلُوا﴾ صيغة أمر، وظاهرها للوجوب لا أن المراد ههنا الإباحة والتحليل. واحتج أصحاب الشافعي به في أن التطوع لا يلزم بالشروع، وقالوا: ظاهر هذه الآية يقتضي إباحة الأكل على الإطلاق، فيتناول ما بعد الشروع في الصوم، غايته أنه خص في بعض الصور إلا أن العام حجة في غير محل التخصيص.

المسألة الثانية: قوله: ﴿حَلَالًا طَيِّبًا﴾ يحتمل أن يكون متعلقًا بالأكل، وأن يكون متعلقًا بالمأكول، فعلى الأول يكون التقدير: كلوا حلالاً طيبًا مما رزقكم الله، وعلى التقدير الثاني: كلوا من الرزق الذي يكون حلالاً طيبًا، أما على التقدير الأول فإنه حجة المعتزلة على أن الرزق لا يكون إلا حلالاً، وذلك لأن الآية على هذا التقدير دالة على الإذن في أكل كل ما رزق الله تعالى وإنما يأذن الله تعالى في أكل الحلال، فيلزم أن يكون كل ما كان رزقًا كان حلالاً، وأما على التقدير الثاني فإنه حجة لأصحابنا على أن الرزق قد يكون حرامًا؛ لأنه تعالى خصص إذن الأكل بالرزق الذي يكون حلالاً طيبًا ولولا أن الرزق قد لا يكون حلالاً وإلا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة.

المسألة الثالثة: لم يقل تعالى: كلوا ما رزقكم، لكن قال: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ وكلمة (من) للتبعيض، فكأنه قال: اقتصروا في الأكل على البعض واصرفوا البقية إلى الصدقات والخيرات؛ لأنه إرشاد إلى ترك الإسراف، كما قال: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأنعام: ١٤١] [الأعراف: ٣١].

المسألة الرابعة: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ يدل على أنه تعالى قد تكفل برزق كل أحد. فإنه لو لم يتكفل برزقه لما قال: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ وإذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالغ في الطلب، وأن يعوِّل على وعد الله تعالى وإحسانه، فإنه أكرم من أن يخلف الوعد، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**أَلاَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ**» أما قوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ فهو تأكيد للتوصية بما أمر به، زاده توكيدًا بقوله تعالى: ﴿أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾؛ لأن الإيمان به يوجب التقوى في الانتهاء إلى ما أمر به وعما نهى عنه.

قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ

كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾

النوع الثاني: من الأحكام المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾.

قد ذكرنا أنه تعالى بيّن في هذا الموضع أنواعًا من الشرائع والأحكام. بقي أن يقال: أي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه؟ فنقول: قد ذكرنا أن سبب نزول الآية الأولى أن قومًا من الصحابة حرّموا على أنفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك، فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا: يا رسول الله فكيف نصنع بأيماننا أنزل الله هذه الآية.

واعلم أن الكلام في أن يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] فلا وجه للاعادة.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم ﴿عَقَّدتُّمُ﴾ بتشديد القاف بغير ألف، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (عَقَدْتُمُ) بتخفيف القاف بغير ألف، وقرأ ابن عامر (عَاقَدْتُمْ) بالألف والتخفيف. قال الواحدي: يقال: عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدًا إذا وكده وأحكمه، ومثل ذلك أيضًا عقد بالتشديد إذا وكد، ومثله أيضًا عاقد بالألف.

إذا عرفت هذا فنقول: أما من قرأ بالتخفيف فإنه صالح للقليل والكثير، يقال: عقد زيد يمينه، وعقدوا أيمانهم، وأما من قرأ بالتشديد فاعلم أن أبا عبيدة زيف هذه القراءة وقال: التشديد للتكرير مرة بعد مرة، فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لأنها لم تتكرر.

وأجاب الواحدي رحمه الله عنه من وجهين: الأول: أن بعضهم قال: عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى. الثاني: هب أنها تفيد التكرير كما في قوله: ﴿وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ﴾ [يوسف: ٢٣] إلا أن هذا التكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه، ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير، أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر لم يكن معقدًا، وأما من قرأ بالألف فإنه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص، فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف.

المسألة الثانية: (ما) مع الفعل بمنزلة المصدر، والتقدير: ولكن يؤاخذكم بعقدكم أو بتعقيدكم أو بمعاقدتكم الأيمان.

المسألة الثالثة: في الآية محذوف، والتقدير: ولكن يؤاخذكم بما عقدتم إذا حنثتم، فحذف

وقت المؤاخذة؛ لأنه كان معلومًا عندهم أو بنكث ما عقدتم، فحذف المضاف. وأما كيفية استدلال الشافعي بهذه الآية على أن اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة.

ثم قال تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

واعلم أن الآية دالة على أن الواجب في كفارة اليمين أحد الأمور الثلاثة على التخيير، فإن عجز عنها جميعًا فالواجب شيء آخر، وهو الصوم.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: معنى الواجب المخير أنه لا يجب عليه الإتيان بكل واحد من هذه الثلاثة، ولا يجوز له تركها جميعًا، ومتى أتى بأي واحد شاء من هذه الثلاثة، فإنه يخرج عن العهدة، فإذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير، ومن الفقهاء من قال: الواحد لا بعينه، وهذا الكلام يحتمل وجهين: الأول: أن يقال: الواجب عليه أن يدخل في الوجود واحدًا من هذه الثلاثة لا بعينه. وهذا محال في العقول؛ لأن الشيء الذي لا يكون معينًا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته، وما كان كذلك فإنه لا يراد به التكليف. الثاني: أن يقال: الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله تعالى، إلا أنه مجهول العين عند الفاعل، وذلك أيضًا محال؛ لأن كون ذلك الشيء واجبًا بعينه في علم الله تعالى هو أنه لا يجوز تركه بحال، وأجمعت الأمة على أنه يجوز له تركه بتقدير الإتيان بغيره، والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والإثبات وهو محال، وتمام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه.

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمه الله: نصيب كل مسكين مُدّ، وهو ثلثا مَنٍّ، وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم، وقال أبو حنيفة رحمه الله الواجب نصف صاع من الحنطة، وصاع من غير الحنطة.

حجة الشافعي أنه تعالى لم يذكر في الإطعام إلا قوله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ وهذا الوسط إما أن يكون المراد منه ما كان متوسطًا في العرف، أو ما كان متوسطًا في الشرع، فإن كان المراد ما كان متوسطًا في العرف فثلثا مَنٍّ مِن الحنطة إذا جعل دقيقًا أو جعل خبزًا فإنه يصير قريبًا من المَنِّ، وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرًا، وإن كان المراد ما كان متوسطًا في الشرع فلم يَرِد في الشرع له مقدار إلا في موضع واحد، وهو ما روي في خبر المفطر في نهار رمضان أَنَّ النبي ﷺ أمره بإطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار، فقال الرجل: ما أجد فأتي النبي ﷺ بعرق فيه خمسة عشر صاعًا، فقال له النبي ﷺ: «أَطْعِمْ هَذَا»[1]، وذلك يدل على تقدير طعام

---

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم في كتاب: (الصيام)، باب: (تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم) (٢/ ٧٨٢/ ٨٣)، وأبو داود في كتاب: (الصوم)، باب: (كفارة من أتى أهله في رمضان) (٢/ ١٠٣٢)، حديث رقم (٢٣٩٢)، ومالك في (الموطأ) (١/ ٢٩٦)، حديث رقم (٢٨)، وأخرجه ابن خزيمة (٣/ ٢٢٣)، حديث رقم (١٩٥٤)، وقال: حديث صحيح، وأبو داود في كتاب: (الصوم)، باب: (كفارة من أتى أهله في رمضان)

المسكين بربع الصاع، وهو مد، ولا يلزم كفارة الحلف؛ لأنها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير بإطعام الأهل، فكان قدرها معتبرًا بصدقة الفطر، وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمُد.

وحجة أبي حنيفة رحمه الله أنه تعالى قال: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ والأوسط هو الأعدل، والذي ذكره الشافعي رحمه الله هو أدنى ما يكفي، فأما الأعدل فيكون بإدام، وهكذا روي عن ابن عباس رحمهما الله: مد معه إدامه، والإدام يبلغ قيمته قيمة مد آخر أو يزيد في الأغلب.

أجاب الشافعي رحمه الله بأن قوله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ يحتمل أن يكون المراد التوسط في القدر، فإن الإنسان ربما كان قليل الأكل جدًا يكفيه الرغيف الواحد، وربما كان كثير الأكل فلا يكفيه المَنَوان، إلا أن المتوسط الغالب أنه يكفيه من الخبز ما يقرب من المَنِّ، ويحتمل أن يكون المراد التوسط في القيمة لا يكون غاليًا كالسكر، ولا يكون خسيس الثمن كالنخالة والذرة، والأوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز، ويحتمل أن يكون المراد الأوسط في الطيب واللذاذة، ولما كان اللفظ محتملاً لكل واحد من الأمرين فنقول: يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين: الأول: أن الإدام غير واجب بالإجماع فلم يبق إلا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام. الثاني: أن هذا القدر واجب بيقين، والباقي مشكوك فيه؛ لأن اللفظ لا دلالة فيه عليه فأوجبنا اليقين وطرحنا الشك، والله أعلم.

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمه الله: الواجب تمليك الطعام. وقال أبو حنيفة رحمه الله: إذا غدى أو عشى عشرة مساكين جاز.

حجة الشافعي: أن الواجب في هذه الكفارة أحد الأمور الثلاثة، إما الإطعام، أو الكسوة، أو الإعتاق، ثم أجمعنا على أن الواجب في الكسوة التمليك، فوجب أن يكون الواجب في الإطعام هو التمليك.

حجة أبي حنيفة: أن الآية دلّت على أن الواجب هو الإطعام، والتغدية والتعشية هما إطعام؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [الإنسان: ٨] وقال: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ وإطعام الأهل يكون بالتمكين لا بالتمليك، ويقال في العرف: فلان يطعم الفقراء إذا كان يقدم الطعام إليهم ويمكنهم من أكله. وإذا ثبت أنه أمر بالإطعام وجب أن يكون كافيًا.

أجاب الشافعي رضي الله عنه: أن الواجب إما المد أو الأزيد، والتغدية والتعشية قد تكون أقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة إلا باليقين، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال الشافعي رحمه الله: لا يجزئه إلا طعام عشرة. وقال أبو حنيفة رحمه الله لو أطعم مسكينًا واحدًا عشرة أيام جاز.

(٢/ ١٠٣٢)، حديث رقم (٢٣٩٣)، والبيهقي في كتاب: (الصيام)، باب: (الأمر بقضاء يوم مكانه) (٤/ ٢٢٦/ ٢٢٧) من طرق هشام بن سعد... به.

حجة الشافعي رحمه الله: أن مدار هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه، وما كان كذلك فإنه يجب الاعتماد فيه على مورد النص.

المسألة الخامسة: الكسوة في اللغة معناها اللباس، وهو كل ما يكتسى به، فأما التي تجزى في الكفارة فهو أقل ما يقع عليه اسم الكسوة؛ إزار أو رداء أو قميص أو سراويل أو عمامة أو مقنعة ثوب واحد لكل مسكين، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله.

المسألة السادسة: المراد بالرقبة الجُمْلة، وقيل: الأصل في هذا المجاز أن الأسير في العرب كان يجمع يداه إلى رقبته بحبل، فإذا أطلق حل ذلك الحبل فسمي الإطلاق من الرقبة فك الرقبة، ثم جرى ذلك على العتق، ومذهب أهل الظاهر أن جميع الرقبات تجزيه. وقال الشافعي رحمه الله: الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل، صغيرة كانت أو كبيرة، ذكرًا أو أنثى، بعد أن تكون مؤمنة، ولا يجوز إعتاق الكافرة في شيء من الكفارات، ولا إعتاق المكاتب، ولا شرء القريب، وهذه المسائل قد ذكرناها في آية الظهار.

المسألة السابعة: لقائل أن يقول: أي فائدة لتقديم الإطعام على العتق مع أن العتق أفضل لا محالة؟ قلنا له: وجوه: أحدها: أن المقصود منه التنبيه على أن هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب؛ لأنها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداءة بالأغلظ. وثانيها: قدم الإطعام لأنه أسهل لكون الطعام أعم وجودًا، والمقصود منه التنبيه على أنه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف. وثالثها: أن الاطعام أفضل؛ لأن الحر الفقير قد لا يجد الطعام، ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضر، أما العبد فإنه يجب على مولاه إطعامه وكسوته.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال الشافعي رحمه الله: إذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالإطعام، وإن لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام، وعند أبي حنيفة رحمه الله، يجوز له الصيام إذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكاة، فجعل من لا زكاة عليه عادمًا.

حجة الشافعي رحمه الله: أنه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، فعند عدم وجدان هذه الثلاثة وجب أن لا يجوز الصوم، تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يومًا وليلة؛ لأن ذلك كالأمر المضطر إليه، وقد رأينا في الشرع أنه متى وقع التعارض في حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجبًا، فوجب أن تبقى الآية معمولاً بها في غير هذه الصورة.

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمه الله في أصح قوليه: أنه يصوم ثلاثة أيام إن شاء متتابعة وإن شاء متفرقة.

وقال أبو حنيفة: يجب التتابع .

حجة الشافعي: أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام، والآتي بصوم ثلاثة أيام على التفرق آت بصوم ثلاثة أيام، فوجب أن يخرج عن العهدة .

حجة أبي حنيفة رحمه الله، ما روي في قراءة أُبي بن كعب وابن مسعود : فصوم ثلاثة أيام متتابعات، وقراءتهما لا تختلف عن روايتهما .

والجواب : أن القراءة الشاذة مردودة؛ لأنها لو كانت قرآنًا لنقلت نقلاً متواترًا، إذ لو جوزنا في القرآن أن لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن وذلك باطل، فعلمنا أن القراءة الشاذة مردودة، فلا تصلح لأن تكون حجة . وأيضًا نقل في قراءة أُبي بن كعب أنه قرأ (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ) مع أن التتابع هناك ما كان شرطًا، وأجابوا عنه بأنه روي عن النبي ﷺ أن رجلاً قال له : عليَّ أيام من رمضان، أفأقضيها متفرقات؟ فقال عليه الصلاة والسلام : «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَيْكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَ الدِّرْهَمَ فَالدِّرْهَمَ أَمَا كَانَ يُجْزِيكَ؟ قَالَ : بَلَى، قَالَ : فاللَّه أَحَقُّ أَنْ يَعْفُوَ وَأَنْ يَصْفَحَ» (١).

قلنا: فهذا الحديث وإن وقع جوابًا عن هذا السؤال في صوم رمضان إلا أن لفظه عام، وتعليله عام في جميع الصيامات، وقد ثبت في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكان ذلك من أقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا أيضًا .

المسألة الثالثة : من صام ستة أيام عن يمينين أجزأه سواء عين إحدى الثلاثتين لإحدى اليمينين أو لا، والدليل عليه أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام عليه، وقد أتى بها، فوجب أن يخرج عن العهدة .

ثم قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ ﴾ قوله : ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ إشارة إلى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة، أي : ذلك المذكور كفارة أيمانكم إذا حلفتم وحنثتم؛ لأن الكفارة لا تجب بمجرد الحلف، إلا أنه حذف ذكر الحنث لكونه معلومًا، كما قال : ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي : فأفطر .

احتج الشافعي بهذه الآية على أن التكفير قبل الحنث جائز، فقال : الآية دلّت على أن كل واحد من الأشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف، فإذا أداها بعد الحلف قبل الحنث فقد أدى الكفارة عن ذلك اليمين، وإذا كان كذلك وجب أن يخرج عن العهدة . قال : وقوله : ﴿ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ ﴾ فيه دقيقة، وهي التنبيه على أن تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز، وأما بعد اليمين وقبل الحنث فإنه يجوز .

ثم قال تعالى: ﴿ وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡۚ ﴾ وفيه وجهان : الأول : المراد منه قللوا الأيمان ولا تكثروا

---

(١) لم أجده .

منها، قال كثير:

قَلِيلُ الأَلَايَا حَافِظٌ لِيَمِينِهِ وَإِنْ سَبَقَتْ مِنْهُ الأَلِيَّةُ بَرَّتِ[1]

فدل قوله: (وَإِنْ سَبَقَتْ مِنْهُ الأَلِيَّةُ) على أن قوله: (حَافِظٌ لِيَمِينِهِ) وصف منه له بأنه لا يحلف.

الثاني: واحفظوا أيمانكم إذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا إلى التفكير، واللفظ محتمل للوجهين، إلا أن على هذا التقدير يكون مخصوصًا بقوله عليه السلام: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ».

ثم قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ والمعنى ظاهر، والكلام في لفظ لعلّ تقدم مرارًا.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٩٠﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذا الموضع، ووجه اتصاله بما قبله أنه تعالى قال فيما تقدم: ﴿لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٨٧، ٨٨]، ثم لما كان من جملة الأمور المستطابة الخمر والميسر، لا جرم أنه تعالى بيّن أنهما غير داخلين في المحللات، بل في المحرمات.

واعلم أنا قد ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الأنصاب والأزلام في أول هذه السورة عند قوله: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِٱلْأَزْلَٰمِ﴾ [المائدة: ٣] فمن أراد الاستقصاء فعليه بهذه المواضع.

وفي اشتقاق لفظ الخمر وجهان: الأول: سميت الخمر خمرًا لأنها خامرت العقل، أي: خالطته فسترته. والثاني: قال ابن الأعرابي: تركت فاختمرت، أي: تغير ريحها، والميسر هو قمارهم في الجزور، والأنصاب هي آلهتهم التي نصبوها يعبدونها، والأزلام سهام مكتوب عليها خير وشر.

واعلم أنه تعالى وصف هذه الأقسام الأربعة بوصفين: الأول: قوله: ﴿رِجْسٌ﴾ والرجس في اللغة كل ما استقذر من عمل. يقال: رجس الرجل رجسًا ورجس إذا عمل عملاً قبيحًا، وأصله من الرجس بفتح الراء، وهو شدة الصوت. يقال: سحاب رجاس إذا كان شديد الصوت بالرعد فكان الرجس هو العمل الذي يكون قوي الدرجة كامل الرتبة في القبح.

الوصف الثاني: قوله: ﴿مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ وهذا أيضًا مكمل لكونه رجسًا؛ لأن الشيطان نجس خبيث؛ لأنه كافر، والكافر نجس لقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] والخبيث لا يدعو إلا إلى الخبيث لقوله: ﴿ٱلْخَبِيثَٰتُ لِلْخَبِيثِينَ﴾ [النور: ٢٦] وأيضًا كل ما أضيف إلى الشيطان فالمراد من تلك الإضافة المبالغة في كمال قبحه. قال تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ

(١) كثير عزة تقدمت ترجمته.

﴿ٱلشَّيۡطَٰنِۖ﴾ [القصص: ١٥] ثم إنه تعالى لما وصف هذه الأربعة بهذين الوصفين قال: ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ أي: كونوا جانبًا منه، والهاء عائدة إلى ماذا فيه وجهان: الأول: أنها عائدة إلى الرجس، والرجس واقع على الأربعة المذكورة، فكان الأمر بالاجتناب متناولاً للكل. الثاني: أنها عائدة إلى المضاف المحذوف، كأنه قيل: إنما شأن الخمر والميسر أو تعاطيهما أو ما أشبه ذلك، ولذلك قال: ﴿رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ٩١﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر باجتناب هذه الأشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة: فالأول ما يتعلق بالدنيا وهو قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ﴾.

واعلم أنا نشرح وجه العداوة والبغضاء أولا في الخمر ثم في الميسر: أما الخمر فاعلم أن الظاهر فيمن يشرب الخمر أنه يشربها مع جماعة، ويكون غرضه من ذلك الشرب أن يستأنس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم، فكان غرضه من ذلك الاجتماع تأكيد الألفة والمحبة إلا أن ذلك في الأغلب ينقلب إلى الضد؛ لأن الخمر يزيل العقل، وإذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل، وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين أولئك الأصحاب، وتلك المنازعة ربما أدت إلى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش، وذلك يورث أشد العداوة والبغضاء، فالشيطان يسول أن الاجتماع على الشرب يوجب تأكيد الألفة والمحبة، وبالآخرة انقلب الأمر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء.

وأما الميسر ففيه بإزاء التوسعة على المحتاجين الإجحاف بأرباب الأموال؛ لأن من صار مغلوبًا في القمار مرة دعاه ذلك إلى اللجاج فيه عن رجاء أنه ربما صار غالبًا فيه، وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال، وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده، ولا شك أنه بعد ذلك يبقى فقيرًا مسكينًا ويصير من أعدى الأعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه أن الخمر والميسر سببان عظيمان في إثارة العداوة والبغضاء بين الناس، ولا شك أن شدة العداوة والبغضاء تفضي إلى أحوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن، وكل ذلك مضاد لمصالح العالم.

فإن قيل: لم جمع الخمر والميسر مع الأنصاب والأزلام ثم أفردهما في آخر الآية.

قلنا: لأن هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل أنه تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ﴾ [المائدة: ٩٠] والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وإظهار أن هذه الأربعة متقاربة في القبح والمفسدة، فلما كان المقصود من هذه الآية النهي عن الخمر والميسر، وإنما ضم الأنصاب والأزلام إلى الخمر والميسر تأكيدًا لقبح الخمر والميسر، لا جرم أفردهما في آخر الآية بالذكر.

أما النوع الثاني: من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر: المفاسد المتعلقة بالدين، وهو قوله تعالى: ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ فنقول: إما أن شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر؛ لأن شرب الخمور يورث الطرب واللذة الجسمانية، والنفس إذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله تعالى، وإما أن الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك؛ لأنه إن كان غالبًا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعًا من أن يخطر بباله شيء سواه، ولا شك أن هذه الحالة مما تصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

فإن قيل: الآية صريحة في أن علة تحريم الخمر هي هذه المعاني، ثم إن هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع أن التحريم ما كان حاصلاً، وهذا يقدح في صحة هذا التعليل.

قلنا: هذا هو أحد الدلائل على أن تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة.

ولما بيّن تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين.

قال تعالى: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا، فلما نزلت هذه الآية قال عمر: انتهينا يا رب[١].

واعلم أن هذا وإن كان استفهامًا في الظاهر إلا أن المراد منه هو النهي في الحقيقة، وإنما حسن هذا المجاز لأنه تعالى ذم هذه الأفعال وأظهر قبحها للمخاطب، فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب إلا على الإقرار بالترك، فكأنه قيل له: أتفعله بعد ما قد ظهر من قبحه ما قد ظهر، فصار قوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ جاريًا مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقرونًا بإقرار المكلف بوجوب الانتهاء.

واعلم أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه: أحدها: تصدير الجملة بإنما، وذلك لأن هذه الكلمة للحصر، فكأنه تعالى قال: لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان إلا هذه الأربعة. وثانيها: أنه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الأوثان، ومنه قوله ﷺ: «**شَارِبُ الْخَمْرِ كَعَابِدِ الْوَثَنِ**»[٢]. وثالثها: أنه تعالى أمر بالاجتناب، وظاهر الأمر للوجوب. ورابعها: أنه قال: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ جعل الاجتناب من الفلاح، وإذا كان الاجتناب فلاحًا كان الارتكاب

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب: (الأشربة)، باب: (في تحريم الخمر) (٣/ ٣٢٣)، حديث رقم (٣٦٧٠) من طريق إسماعيل بن جعفر... به، والترمذي في كتاب: (تفسير القرآن)، باب: (من سورة المائدة) (٥/ ٢٣٦)، حديث رقم (٣٠٤٩)، وقال أبو عيسى: وقد روي عن إسرائيل هذا الحديث مرسلاً من طريق محمد بن يوسف... به، والنسائي في كتاب: (الأشربة)، باب: (تحريم الخمر) (٤/ ٢٨٦)، حديث رقم (٥٥٥٥)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٥٣)، حديث رقم (٣٧٨)، قال: حدثنا خلف الوليد... به، أربعتهم (إسماعيل، محمد بن يوسف، خلف، عبيد الله) عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل... به.

(٢) **إسناده حسن**: أخرجه ابن ماجه في (سننه) (٢/ ١١٢٠)، حديث رقم (٣٣٧٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٨/ ٥)، حديث رقم (٢٤٥٤٥)، كلاهما من طريق سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال... فذكره.

خيبة. وخامسها: أنه شرح أنواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا والدين، وهي وقوع التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الإعراض عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة. وسادسها: قوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ وهو من أبلغ ما ينتهى به، كأنه قيل: قد تُلي عليكم ما فيها من أنواع المفاسد والقبائح فهل أنتم منتهون مع هذه الصوارف؟ أم أنتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ. وسابعها: أنه تعالى قال بعد ذلك:

قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٩٢﴾﴾

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾ فظاهره أن المراد وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من أمرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر، وقوله: ﴿وَاحْذَرُوا﴾ أي: احذروا عن مخالفتها في هذه التكاليف. وثامنها: قوله: ﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف وأعرض فيه عن حكم الله، وبيانه: يعني أنكم إن توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عُهدة التبليغ والإعذار والإنذار، فأما ما وراء ذلك من عقاب مَن خالف هذا التكليف وأعرض عنه فذاك إلى الله تعالى، ولا شك أنه تهديد شديد، فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلاً قاهرًا وبرهانًا باهرًا في تحريم الخمر.

واعلم أن من أنصف وترك الاعتساف علم أن هذه الآية نص صريح في أن كل مسكر حرام، وذلك لأنه تعالى لما ذكر قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٩١] قال بعده: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ فرتب النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد، ومن المعلوم في بدائه العقول أن تلك المفاسد إنما تولدت من كونها مؤثرة في السكر، وهذا يفيد القطع بأن علة قوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ هي كون الخمر مؤثرًا في الإسكار، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن كل مسكر حرام، ومن أحاط عقله بهذا التقدير وبقي مصرًّا على قوله فليس لعناده علاج، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَّآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَّأَحْسَنُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: روي أنه لما نزلت آية تحريم الخمر قالت الصحابة: إن إخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم أحد ثم قتلوا فكيف حالهم؟ فنزلت هذه الآية، والمعنى: لا إثم عليهم في ذلك

لأنهم شربوها حال ما كانت محللة، وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: إنكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بأمري فلا أضيع ذلك، كما قال: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

المسألة الثانية: الطعام في الأغلب من اللغة خلاف الشراب، فكذلك يجب أن يكون الطُّعْم خلاف الشرب، إلا أن اسم الطعام قد يقع على المشروبات، كما قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ﴾ [البقرة: ٢٤٩] وعلى هذا يجوز أن يكون قوله: ﴿جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ أي: شربوا الخمر، ويجوز أن يكون معنى الطُّعْم راجعًا إلى التلذذ بما يؤكل ويشرب، وقد تقول العرب: تطعم تطعم أي: ذق حتى تشتهي. وإذا كان معنى الكلمة راجعًا إلى الذوق صلح للمأكول والمشروب معًا.

المسألة الثالثة: زعم بعض الجهال أنه تعالى لما بيّن في الخمر أنها محرّمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة، بيّن في هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد، بل حصل معه أنواع المصالح من الطاعة والتقوى، والإحسان إلى الخلق. قالوا: ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم، لأنه لو كان المراد ذلك لقال: ما كان جناح على الذين طعموا، كما ذكر مثل ذلك في آية تحويل القبلة فقال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] ولكنه لم يقل ذلك، بل قال: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ﴾ إلى قوله: ﴿إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟﴾ ولا شك أن إذا للمستقبل لا للماضي.

واعلم أن هذا القول مردود بإجماع كل الأمة.

وقولهم: إن كلمة إذا للمستقبل لا للماضي.

فجوابه: ما روى أبو بكر الأصم أنه لما نزل تحريم الخمر، قال أبو بكر: يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرّم الخمر وهم يطعمونها، فأنزل الله هذه الآيات (١)، وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص.

المسألة الرابعة: أنه تعالى شرط لنفي الجناح حصول التقوى والإيمان مرتين وفي المرة الثالثة حصول التقوى والإحسان. واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه: الأول: قال الأكثرون: الأول: عمل الاتقاء. والثاني: دوام الاتقاء والثبات عليه. والثالث: اتقاء ظلم العباد مع ضم الإحسان إليه. القول الثاني: أن الأول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الآية.

---

(١) ذكره أهل التفسير كابن عادل النيسابوري في تفسيرهما قالا: روى أبو بكر الأصم... فذكروه بدون إسناد.

والثاني: اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الآية. والثالث: اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية، وهذا قول الأصم. القول الثالث: اتقاء الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر. القول الرابع: ما ذكره القفال رحمه الله تعالى قال: التقوى الأولى عبارة عن الاتقاء من القدح في صحة النسخ؛ وذلك لأن اليهود يقولون النسخ يدل على البداء، فأوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد أن كانت مباحة أن يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة، والتقوى الثانية الإتيان بالعمل المطابق لهذه الآية وهي الاحتراز عن شرب الخمر، والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الأولى والثانية ثم يضم إلى هذه التقوى الإحسان إلى الخلق. والقول الخامس: أن المقصود من هذا التكرير التأكيد والمبالغة في الحث على الإيمان والتقوى. فإن قيل: لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الإيمان والتقوى مع أن المعلوم أن من لم يؤمن ومن لم يتق ثم تناول شيئًا من المباحات فإنه لا جناح عليه في ذلك التناول، بل عليه جناح في ترك الإيمان وفي ترك التقوى، إلا أن ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح، فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز.

قلنا: ليس هذا للاشتراط بل لبيان أن أولئك الأقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدًا لأحوالهم في الإيمان والتقوى والإحسان، ومثاله أن يقال لك: هل على زيد فيما فعل جناح؟ وقد علمت أن ذلك الأمر مباح، فتقول: ليس على أحد جناح في المباح إذا اتقى المحارم وكان مؤمنًا محسنًا تريد أن زيدًا إن بقي مؤمنًا محسنًا فإنه غير مؤاخذ بما فعل.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ والمعنى أنه تعالى لما جعل الإحسان شرطًا في نفي الجناح بيَّن أن تأثير الإحسان ليس في نفي الجناح فقط، بل وفي أن يحبه الله، ولا شك أن هذه الدرجة أشرف الدرجات وأعلى المقامات، وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده.

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٩٤﴾﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الأحكام، ووجه النظم أنه تعالى كما قال: ﴿لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧] ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك، فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات، وبين دخوله في المحرمات.

وههنا مسائل:

المسألة الأولى: اللام في قوله: ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ﴾ لام القسم؛ لأن اللام والنون قد يكونان جوابًا للقسم، وإذا ترك القسم جيء بهما دليلاً على القسم.

المسألة الثانية: الواو في قوله: ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمُ﴾ مفتوحة لالتقاء الساكنين.

المسألة الثالثة: ليبلونكم: أي ليختبرن طاعتكم من معصيتكم، أي: ليعاملنّكم معاملة المختبر.

المسألة الرابعة: قال مقاتل بن حيّان: ابتلاهم الله بالصيد وهم مُحرِمون عام الحديبية؛ حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم، فيقدرون على أخذها بالأيدي، وصيدها بالرماح، وما رأوا مثل ذلك قط، فنهاهم الله عنها ابتلاءً. قال الواحدي: الذي تناله الأيدي من الصيد، الفراخ والبيض وصغار الوحش، والذي تناله الرماح الكبار.

وقال بعضهم: هذا غير جائز؛ لأن الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع.

المسألة الخامسة: معنى التقليل والتصغير في قوله: ﴿بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ﴾ أن يعلم أنه ليس بفتنة من الفتن العظام التي يكون التكليف فيها صعبًا شاقًّا، كالابتلاء ببذل الأرواح والأموال، وإنما هو ابتلاء سهل، فإن الله تعالى امتحن أمة محمد ﷺ بصيد البر كما امتحن بني إسرائيل بصيد البحر، وهو صيد السمك.

المسألة السادسة: (مِن) في قوله: ﴿مِّنَ الصَّيْدِ﴾ للتبعيض من وجهين: أحدهما: المراد صيد البر دون البحر. والثاني: صيد الإحرام دون صيد الإحلال. وقال الزجاج: يحتمل أن تكون للتبيين كقوله: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠].

المسألة السابعة: أراد بالصيد المفعول، بدليل قوله تعالى: ﴿تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ والصيد إذا كان بمعنى المصدر يكون حدثًا، وإنما يوصف بنيل اليد والرماح ما كان عينًا.

ثم قال تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن هذا مجاز؛ لأنه تعالى عالم لم يزل ولا يزال. واختلفوا في معناه فقيل: نعاملكم معاملة من يطلب أن يعلم وقيل: ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف، والتقدير: ليعلم أولياء الله من يخافه بالغيب.

المسألة الثانية: قوله: ﴿بِالْغَيْبِ﴾ فيه وجهان: الأول: من يخافه حال إيمانه بالغيب كما ذكر ذلك في أول كتابه، وهو قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]. الثاني: من يخاف بالغيب أي: يخافه بإخلاص وتحقيق، ولا يختلف الحال بسبب حضور أحد أو غيبته كما في حق المنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم.

المسألة الثالثة: الباء في قوله: ﴿بِالْغَيْبِ﴾ في محل النصب بالحال، والمعنى: من يخافه حال كونه غائبًا عن رؤيته، ومثل هذا قوله: ﴿مَّنْ خَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ﴾ [ق: ٣٣]، ﴿يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ﴾ [الأنبياء: ٤٩]، وأما معنى الغيب فقد ذكرناه في قوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣].

ثم قال تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ والمراد عذاب الآخرة، والتعزير في الدنيا. قال ابن عباس: هذا العذاب هو أن يضرب بطنه وظهره ضربًا وجيعًا وينزع ثيابه. قال القفال: وهذا جائز؛ لأن اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابًا فقال:

﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ﴾[النور: ٢] وقال: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[النساء: ٢٥] وقال حاكيًا عن سليمان في الهدهد: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا﴾[النمل: ٢١].

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٩٥﴾﴾

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: المراد بالصيد قولان: الأول: أنه الذي توحش سواء كان مأكولاً أو لم يكن، فعلى هذا، المحرم إذا قتل سبعًا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجب به قيمة شاة، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله. وقال زفر: يجب بالغًا ما بلغ.

والقول الثاني: أن الصيد هو ما يؤكل لحمه، فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع، وهو قول الشافعي رحمه الله، وسلّم أبو حنيفة رحمه الله أنه لا يجب الضمان في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب. حجة الشافعي رحمه الله القرآن والخبر، أما القرآن فهو أن الذي يحرم أكله ليس بصيد، فوجب أن لا يضمن، إنما قلنا إنه ليس بصيد لأن الصيد ما يحل أكله؛ لقوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾[المائدة: ٩٦] فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية، وحل صيد البر خارج وقت الإحرام، فثبت أن الصيد ما يحل أكله والسبع لا يحل أكله، فوجب أن لا يكون صيدًا، وإذا ثبت أنه ليس بصيد وجب أن لا يكون مضمونًا؛ لأن الأصل عدم الضمان، تركنا العمل به في ضمان الصيد بحكم هذه الآية، فبقي فيما ليس بصيد على وفق الأصل. وأما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: «خَمْسُ فَوَاسِقَ لاَ جُنَاحَ عَلَى الْمُحْرِمِ أَنْ يَقْتُلَهُنَّ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، وَالْحَيَّةُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ». وفي رواية أخرى: والسبع الضاري، والاستدلال به من وجوه: أحدها: أن قوله: والسبع الضاري نص في المسألة. وثانيها: أنه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكى بحل قتلها، والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللاً بذلك الوصف، وهذا يدل على أن كونها فواسق علة لحل قتلها، ولا معنى لكونها فواسق إلا كونها مؤذية، وصفة الإيذاء في السباع أقوى فوجب جواز قتلها. وثالثها: أن الشارع خصها بإباحة القتل، وإنما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الإيذاء، وصفة الإيذاء في السباع أتم، فوجب القول بجواز قتلها. وإذا ثبت جواز قتلها وجب أن لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الأول.

حجة أبي حنيفة رحمه الله: أن السبع صيد، فيدخل تحت قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۭ﴾ وإنما قلنا إنه صيد لقول الشاعر:

لَـيْـثٌ تَـرَبَّـى رُبْـيَـةً فَـاصْـطِـيـدَا

ولقول علي عليه السلام:

صَـيْـدُ الْـمُـلُـوكِ أَرَانِـبٌ وَثَـعَـالِـبٌ وَإِذَا رَكِـبْـتُ فَـصَـيْـدِيَ الْأَبْـطَـالُ

والجواب: قد بينا بدلالة الآية أن ما يحرم أكله ليس بصيد، وذلك لا يعارضه شعر مجهول، وأما شعر علي عليه السلام فغير وارد؛ لأن عندنا الثعلب حلال.

المسألة الثانية: حرم جمع حرام، وفيه ثلاثة أقوال: الأول: قيل: حرم أي: محرمون بالحج، وقيل: وقد دخلتم الحرم، وقيل: هما مرادان بالآية، وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟﴾ يفيد المنع من القتل ابتداء، والمنع منه تسببًا، فليس له أن يتعرض إلى الصيد ما دام محرمًا لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور، سواء كان الصيد صيد الحل أو صيد الحرم، وأما الحلال فله أن يتصيد في الحل وليس له أن يتصيد في الحرم، وإذا قلنا: ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌۭ﴾ يتناول الأمرين أعني من كان محرمًا ومن كان داخلاً في الحرم، كانت الآية دالة على كل هذه الأحكام.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًۭا فَجَزَآءٌۭ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين؛ ومثل بالرفع، والمعنى فعليه جزاء مماثل للمقتول من الصيد، فمثل مرفوع لأنه صفة لقوله: ﴿فَجَزَآءٌۭ﴾ قال: ولا ينبغي إضافة جزاء إلى المثل. ألا ترى أنه ليس عليه جزاء مثل ما قتل، في الحقيقة إنما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذي لم يقتله.

وقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ يجوز أن يكون صفة للنكرة التي هي جزاء؛ والمعنى: فجزاء من النعم مثل ما قتل، وأما سائر القراء فهم قرءوا ﴿فَجَزَآءُ مِثْلِ﴾ على إضافة الجزاء إلى المثل، وقالوا: إنه وإن كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فإنهم يقولون: أنا أكرم مثلك، يريدون: أنا أكرمك، ونظيره قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۭ﴾ [الشورى: ١١]، والتقدير: ليس هو كشيء، وقال: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًۭا فَأَحْيَيْنَـٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًۭا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ﴾ [الأنعام: ١٢٢] والتقدير: كمن هو في الظلمات. وفيه وجه آخر، وهو أن يكون المعنى: فجزاء مثل ما قتل من النعم، كقولك: خاتم فضة أي خاتم من فضة.

المسألة الثانية: قال سعيد بن جبير: المحرم إذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شيء وهو قول داود، وقال جمهور الفقهاء: يلزمه الضمان سواء قتل عمدًا أو خطأ. حجة داود أن قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًۭا﴾ مذكور في معرض الشرط، وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط، فوجب أن لا يجب الجزاء عند فقدان العَمْدية، قال: والذي يؤكد هذا أنه تعالى قال في آخر

الآية: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ والانتقام إنما يكون في العمد دون الخطأ، وقوله: ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ المراد منه: ومن عاد إلى ما تقدم ذكره، وهذا يقتضي أن الذي تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطأ، وحجة الجمهور قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦] ولما كان ذلك حرامًا بالإحرام صار فعله محظورًا بالإحرام فلا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في حلق الرأس وكما في ضمان مال المسلم، فإنه لما ثبتت الحرمة لحق المالك لم يتبدل ذلك بكونه خطأ أو عمدًا فكذا ههنا وأيضًا يحتجون بقوله عليه السلام في الضبع كبش إذا قتله المحرم، وقول الصحابة في الظبي شاة، وليس فيه ذكر العمد.

أجاب داود بأن نص القرآن خير من خبر الواحد وقول الصحابي والقياس.

المسألة الثالثة: ظاهر الآية يدل على أنه يجب أن يكون جزاء الصيد مثل المقتول، إلا أنهم اختلفوا في المثل، فقال الشافعي ومحمد بن الحسن: الصيد ضربان: منه ما له مِثل، ومنه ما لا مِثل له، فما له مِثل يضمن بمثله من النَّعم، وما لا مثل له يضمن بالقيمة. وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: المثل الواجب هو القيمة.

وحجة الشافعي: القرآن، والخبر، والإجماع، والقياس. أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ والاستدلال به من وجوه أربعة: الأول: أن جماعة من القراء قرءوا ﴿فَجَزَآءٌ﴾ بالتنوين، ومعناه: فجزاء من النعم مماثل لما قتل، فمن قال إنه مثله في القيمة فقد خالف النص. وثانيها: أن قومًا آخرين قرءوا (فجزاءُ مثلِ ما قتل) بالإضافة، والتقدير: فجزاء ما قتل من النعم، أي: فجزاء مثل ما قتل يجب أن يكون من النعم، فمن لم يوجبه فقد خالف النص، ثالثها: قراءة ابن مسعود (فجزاؤه مثل ما قتل من النعم) وذلك صريح فيما قلناه. ورابعها: أن قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ صريح في أن ذلك الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل منهم، يجب أن يكون هديًا بالغ الكعبة.

فإن قيل: إنه يشري بتلك القيمة هذا الهدي.

قلنا: النص صريح في أن ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا عدل يجب أن يكون هديًا وأنتم تقولون: الواجب هو القيمة، ثم إنه يكون بالخيار إن شاء اشترى بها هديًا يهدى إلى الكعبة، وإن شاء لم يفعل، فكان ذلك على خلاف النص، وأما الخبر: فما روى جابر بن عبد الله أنه سأل رسول الله ﷺ عن الضبع، أصيدٌ هو؟ فقال: «نَعَمْ»(١)، وفيه كبش إذا أخذه المحرم، وهذا نص

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب: (الأطعمة)، باب: (في أكل الضبع) (٣/ ١٦٣٨)، حديث رقم (٣٨٠١)، والترمذي في كتاب: (الأطعمة): (في أكل الضبع) (٤/ ٢٢٢)، حديث رقم (١٧٩١)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب: (الصيد)، باب: (الضبع) (٧/ ٢٢٧)، حديث رقم (٤٣٣٤)، وابن ماجه في كتاب: (الصيد)، باب: (الضبع) (٢/ ١٠٧٨)، حديث رقم (٣٢٣٦)، والحاكم في (المستدرك) (١/ ٤٥٢)، وأحمد في (مسنده) (٥/ ١٨٣)، جميعًا من طريق عبد الله بن عبيد بن عمير... به.

صريح. وأما الاجماع: فهو أن الشافعي رحمه الله قال: تظاهرت الروايات عن علي وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وأزمان شتى: أنهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم، فحكموا في النعامة ببدنة، وفي حمار الوحش ببقرة، وفي الضبع بكبش، وفي الغزال بعنز، وفي الظبي بشاة، وفي الأرنب بجفرة، وفي رواية بعناق، وفي الضب بسخلة، وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على أنهم نظروا إلى أقرب الأشياء شبهًا بالصيد من النعم لا بالقيمة، ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الأسعار والظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو الأنثى واليربوع هو الفأرة الكبيرة تكون في الصحراء، والجفرة الأنثى من أولاد المعز إذا انفصلت عن أمها والذكر جفر والعناق الأنثى من أولاد المعز إذا قويت قبل تمام الحول. وأما القياس فهو أن المقصود من الضمان جزاء الهالك ولا شك أن المماثلة كلما كانت أتم كان الجزاء أتم، فكان الإيجاب أولى. حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى: لا نزاع أن الصيد المقتول إذا لم يكن له مثل فإنه يضمن بالقيمة، فكان المراد بالمثل في قوله: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ هو القيمة في هذه الصورة، فوجب أن يكون في سائر الصور كذلك؛ لأن اللفظ الواحد لا يجوز حمله إلا على المعنى الواحد.

والجواب: أن حقيقة المماثلة أمر معلوم والشارع أوجب رعاية المماثلة فوجب رعايتها بأقصى الإمكان فإن أمكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وإن لم يكن رعايتها إلا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة.

المسألة الرابعة: جماعة محرمون قتلوا صيدًا. قال الشافعي رحمه الله: لا يجب عليهم إلا جزاء واحدًا، وهو قول أحمد وإسحاق، وقال أبو حنيفة ومالك والثوري رحمهم الله: يجب على كل واحد منهم جزاء واحد. حجة الشافعي رحمه الله: أن الآية دلت على وجوب المثل، ومثل الواحد واحد، وأكد هذا بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال بمثل قولنا. حجة أبي حنيفة رحمه الله أن كل واحد منهم قاتل، فوجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل، بيان الأول أن جماعة لو حلف كل واحد منهم أن لا يقتل صيدًا فقتلوا صيدًا واحدًا لزم كل واحد منهم كفارة، وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدًا، وإذا ثبت أن كل واحد منهم قاتل وجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ فقوله: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ صيغة عموم فيتناول كل القاتلين. أجاب الشافعي رحمه الله: بأن القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه بأكثر من فاعل واحد، فإذا اجتمعوا حصل بمجموع أفعالهم قتل واحد، وإذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلاً في الحقيقة، وإذا ثبت أن كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الآية، وأما قتل الجماعة بالواحد فذاك ثبت على سبيل التعبد، وكذا القول في إيجاب الكفارات المتعددة.

المسألة الخامسة: قال الشافعي رحمه الله: المحرم إذا دل غيره على صيد، فقتله المدلول

عليه لم يضمن الدال الجزاء، وقال أبو حنيفة رحمه الله: يضمن. حجة الشافعي أن وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الآية، والدلالة ليست بقتل، فوجب أن لا يجب الضمان، ولأنه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة ككفارة القتل والدية، وكالدلالة على مال المسلم. حجة أبي حنيفة رحمه الله أنه سئل عمر عن هذه المسألة فشاور عبد الرحمن بن عوف فأجمعا على أن عليه الجزاء، وعن ابن عباس أنه أوجب الجزاء على الدال، أجاب الشافعي رحمه الله: بأن نص القرآن خير من أثر بعض الصحابة.

المسألة السادسة: قال الشافعي رحمه الله: إن جرح ظبيًا فنقص من قيمته العُشر فعليه عُشر قيمة الشاة، وقال داود: لا يضمن ألبتة سوى القتل، وقال المزني عليه شاة. حجة داود أن الآية دالة على أن شرط وجوب الجزاء هو القتل، فإذا لم يوجد القتل: وجب أن لا يجب الجزاء ألبتة، وجوابه: أن المعلق على القتل، وجوب مثل المقتول، وعندنا أن هذا لا يجب عند عدم القتل فسقط قوله.

المسألة السابعة: إذا رمى من الحل والصيد في الحل، فمر في السهم طائفة من الحرم، قال الشافعي رحمه الله: يحرم وعليه والجزاء، وقال أبو حنيفة: لا يحرم. حجة الشافعي: أن سبب الذبح مركب من أجزاء، بعضها مباح وبعضها محرم، وهو المرور في الحرم، وما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال، لا سيما في الذبح الذي الأصل فيه الحرمة. وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه: أن قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ نهى له عن الاصطياد حال كونه في الحرم، فلما لم يوجد واحد من هذين الأمرين وجب أن لا تحصل الحرمة.

المسألة الثامنة: الحلال إذا اصطاد صيدًا وأدخله الحرم لزمه الإرسال وإن ذبحه حرم ولزمه الجزاء، وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله. وقال الشافعي رحمه الله: يحل، وليس عليه ضمان. حجة الشافعي: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ١] وحجة أبي حنيفة قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ نهى عن قتل الصيد حال كونه محرمًا، وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحل، والذي اصطاده في الحرم.

المسألة التاسعة: إذا قتل المحرم صيدًا وأدى جزاءه، ثم قتل صيدًا آخر لزمة جزاء آخر، وقال داود: لا يجب. حجة الجمهور: أن قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ ظاهره يقتضي أن علة وجوب الجزاء هو القتل، فوجب أن يتكرر الحكم عند تكرر العلة.

فإن قيل: إذا قال الرجل لنسائه، من دخل منكن الدار فهي طالق، فدخلت واحدة مرتين لم يقع إلا طلاق واحد.

قلنا: الفرق أن القتل علة لوجوب الجزاء، فيلزم تكرر الحكم عند تكرر العلة. أما ههنا: دخول الدار شرط لوقوع الطلاق، فلم يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط. حجة داود: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة.

المسألة العاشرة: قال الشافعي رحمه الله: إذا أصاب صيدًا أعور أو مكسور اليد أو الرجل فداه بمثله، والصحيح أحب إليّ، وعلى هذا الكبير أولى من الصغير، ويفدى الذكر بالذكر، والأنثى بالأنثى، والأولى أن لا يغير؛ لأن نص القرآن إيجاب المثل، والأنثى وإن كانت أفضل من الذكر من حيث إنها تلد، فالذكر أفضل من الأنثى؛ لأن لحمه أطيب وصورته أحسن.

ثم قال تعالى: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس: يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان ذوا عدل منكم، أي: من أهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان، فينظران إلى أشبه الأشباه به من النعم فيحكمان به، واحتج به من نصر قول أبي حنيفة رحمه الله في إيجاب القيمة، فقال: التقويم هو المحتاج إلى النظر والاجتهاد، وأما الخلقة والصورة، فظاهرة مشاهدة لا يحتاج فيها إلى الاجتهاد.

وجوابه: أن وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة، فلا بد من الاجتهاد في تمييز الأقوى من الأضعف، والذي يدل على صحة ما ذكرنا أنه قال ميمون بن مهران: جاء أعرابي إلى أبي بكر رضي الله عنه، فقال: إني أصبت من الصيد كذا وكذا، فسأل أبو بكر رضي الله عنه أبي بن كعب، فقال الأعرابي: أتيتك أسألك، وأنت تسأل غيرك، فقال أبو بكر رضي الله عنه: وما أنكرت من ذلك؟! قال الله تعالى: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ فشاورت صاحبي، فإذا اتفقنا على شيء أمرناك به. وعن قبيصة بن جابر: أنه حين كان محرمًا ضرب ظبيًا فمات، فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان بجنبه عبد الرحمن بن عوف، فقال عمر لعبد الرحمن: ما ترى؟ قال: عليه شاة. قال: وأنا أرى ذلك، فقال: اذهب فاهد شاة. قال قبيصة: فخرجت إلى صاحبي وقلت له إن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأل غيره. قال: ففاجأني عمر وعلاني بالدِّرة، وقال: أتقتل في الحرم وتسفه الحكم! قال الله تعالى: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ فأنا عمر وهذا عبد الرحمن بن عوف.

المسألة الثانية: قال الشافعي رحمه الله: الذي له مِثل ضربان: فما حكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه إلى غيره؛ لأنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا التأويل. وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه إلى اجتهاد عدلين، فينظر إلى الأجناس الثلاثة من الأنعام فكل ما كان أقرب شبهًا به يوجبانه. وقال مالك: يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة، وفيما لم تحكم به. حجة الشافعي رحمه الله: الآية دلت على أنه يجب أن يحكم به ذوا عدل، فإذا حكم به إثنان من الصحابة، فقد دخل تحت الآية، ثم ذاك أولى لما ذكرنا أنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا التأويل.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رحمه الله: يجوز أن يكون القاتل أحد العدلين إذا كان أخطأ فيه، فإن تعمد لا يجوز؛ لأنه يفسق به، وقال مالك: لا يجوز كما في تقويم المتلفات. حجة

الشافعي رحمه الله: أنه تعالى أوجب أن يحكم به ذوا عدل، وإذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلاً، فإذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل، وأيضًا روي أن بعض الصحابة أوطأ فرسه ظبيًا، فسأل عمر عنه، فقال عمر: احكم، فقال: أنت عدل يا أمير المؤمنين فاحكم، فقال عمر رضي الله عنه: إنما أمرتك أن تحكم وما أمرتك أن تزكيني، فقال: أرى فيه جديًا جمع الماء والشجر، فقال: افعل ما ترى، وعلى هذا التقدير قال أصحابنا: يجوز أن يكونا قاتلين.

المسألة الرابعة: لو حكم عدلان بمثل، وحكم عدلان آخران بمثل آخر، فيه وجهان: أحدهما: يتخير. والثاني: يأخذ بالأغلظ.

المسألة الخامسة: قال بعض مثبتي القياس: دلت الآية على أن العمل بالقياس والاجتهاد جائز؛ لأنه تعالى فوّض تعيين المثل إلى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف؛ لأنه لا شك أن الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة. منها: الاجتهاد في القبلة، ومنها: العمل بشهادة الشاهدين، ومنها: العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات وأروش الجنايات، ومنها: العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل المصيد المقتول، كما في هذه الآية، ومنها: عمل العامي بالفتوى. ومنها: العمل بالظن في مصالح الدنيا. إلا أنا نقول: إن ادعيتم أن تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل في بديهة العقل، وإن سلمتم المغايرة لم يلزم، من كون الظن حجة في تلك الصور، كونه حجة في مسألة القياس، إلا إذا قسنا هذه المسألة على تلك المسائل وذلك يقتضي إثبات القياس بالقياس، وهو باطل. وأيضًا فالفرق ظاهر بين البابين، لأن في جميع الصور المذكورة الحكم إنما ثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة. وأما الحكم الثابت بالقياس فإنه شرع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على أحكام الأشخاص الجزئية متعذر. وأما التنصيص على الأحكام الكلية والشرائع العامة الباقية إلى آخر الدهر غير متعذر، فظهر الفرق والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في الآية وجهان: الأول: أن المعنى يحكمان به هديًا يساق إلى الكعبة فينحر هناك، وهذا يؤكد قول من أوجب المثل من طريق الخلقة؛ لأنه تعالى لم يقل يحكمان به شيئًا يشتري به هدي، وإنما قال: يحكمان به هديًا، وهذا صريح في أنهما يحكمان بالهدي لا غير. الثاني: أن يكون المعنى يحكمان به شيئًا يشترى به ما يكون هديًا، وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ، والحق هو الأول. وقوله: (هديا) نصب على الحال من الكناية في قوله: (به) والتقدير: يحكم بذلك المثل شاة أو بقرة أو بدنة، فالضمير في قوله: (به) عائد إلى المثل والهدي حال منه، وعند التفطن لهذين الاعتبارين فمن الذي يرتاب في أن الواجب هو المثل من طريق الخلقة؛ والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ صفة لقوله: ﴿هَدْيًا﴾؛ لأن إضافته غير حقيقية، تقديره: بالغًا الكعبة، لكن التنوين قد حذف استخفافًا ومثله ﴿عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤].

المسألة الثالثة: سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها، والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة. والكعبة إنما أريد بها كل الحرم؛ لأن الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازقًا لها؛ ونظير هذه الآية قوله: ﴿ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٣٣].

المسألة الرابعة: معنى بلوغه الكعبة، أن يذبح بالحرم، فإن دفع مثل الصيد المقتول إلى الفقراء حيًّا لم يجز، بل يجب عليه ذبحه في الحرم، وإذا ذبحه في الحرم. قال الشافعي رحمه الله: يجب عليه أن يتصدق به في الحرم أيضًا.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: له أن يتصدق به حيث شاء، وسلم الشافعي أن له أن يصوم حيث شاء، لأنه لا منفعة فيه لمساكين الحرم.

حجة الشافعي: أن نفس الذبح إيلام، فلا يجوز أن يكون قربة، بل القربة هي إيصال اللحم إلى الفقراء، فقوله: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ يوجب إيصال تلك الهدية إلى أهل الحرم والكعبة.

وحجة أبي حنيفة رحمه الله: أنها لما وصلت إلى الكعبة فقد صارت هديًا بالغ الكعبة، فوجب أن يخرج عن العهدة.

ثم قال تعالى: ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: قرأ نافع وابن عامر (أو كفارةُ طعامِ) على إضافة الكفارة إلى الطعام، والباقون ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ﴾ بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير التنوين. أما وجه القراءة الأولى: فهي أنه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة أشياء: الهدي، والصيام، والطعام حسنت الإضافة، فكأنه قيل: كفارة طعام لا كفارة هدي، ولا كفارة صيام، فاستقامت الإضافة لكون الكفارة من هذه الأشياء. وأما وجه قراءة من قرأ (أو كفارةٌ) بالتنوين، فهو أنه عطف على قوله: ﴿فَجَزَآءٌ﴾ و﴿طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾ عطف بيان، لأن الطعام هو الكفارة ولم تضف الكفارة إلى الطعام؛ لأن الكفارة ليست للطعام، وإنما الكفارة لقتل الصيد.

المسألة الثانية: قال الشافعي ومالك وأبو حنيفة رحمهم الله: كلمة (أو) في هذه الآية للتخيير، وقال أحمد وزفر: إنها للترتيب.

حجة الأولين أن كلمة (أو) في أصل اللغة للتخيير، والقول بأنها للترتيب ترك للظاهر.

حجة الباقين: أن كلمة (أو) قد تجيء لا لمعنى التخيير، كما في قوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾ [المائدة: ٣٣] فإن المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الأحكام بحالة معينة، فثبت أن هذا اللفظ يحتمل الترتيب، فنقول: والدليل دل على أن المراد هو الترتيب؛ لأن الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ؛ بدليل قوله: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ والتخيير ينافي التغليظ.

والجواب: أن إخراج المثل ليس أقوى عقوبة من إخراج الطعام، فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في إيجاب المثل.

المسألة الثالثة: إذا قتل صيدًا له مثل. قال الشافعي رحمه الله: هو مخير بين ثلاثة أشياء: إن شاء أخرج المِثل، وإن شاء قوَّم المِثل بدراهم، ويشتري بها طعامًا ويتصدق به، وإن شاء صام. وأما الصيد الذي لا مثل له، فهو مخير فيه بين شيئين، بين أن يقوم الصيد بالدراهم ويشتري بتلك الدراهم طعامًا ويتصدق به، وبين أن يصوم، فعلى ما ذكرنا الصيد الذي له مثل إنما يشتري الطعام بقيمة مثله.

وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله: إنما يشتري الطعام بقيمته: حجة الشافعي أن المثل من النعم هو الجزاء، والطعام بناء عليه، فيعدل به كما يعدل عن الصوم بالطعام، وأيضًا تقويم مثل الصيد أدخل في الضبط من تقويم نفس الصيد، وحجة أبي حنيفة رحمه الله: أن مثل المتلف إذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره ما أمكن، والطعام إنما وجب مثلاً للمتلف فوجب أن يقدر به.

المسألة الرابعة: اختلفوا في موضع التقويم: فقال أكثر الفقهاء: إنما يقوم في المكان الذي قتل الصيد فيه. وقال الشعبي: يقوم بمكة بثمن مكة لأنه يكفر بها.

المسألة الخامسة: قال الفراء: العِدْل ما عادل الشيء من غير جنسه، والعِدْل: المِثْل، تقول: عندي عِدْل غلامك أو شاتك: إذا كان عندك غلام يعدِل غلامًا أو شاة تعدل شاة، أما إذا أردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت: عَدل. وقال أبو الهيثم: العِدل المثل، والعَدل القيمة، والعِدْل اسم حِمْل معدول بحِمْل آخر مسوًّى به، والعَدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه. وقال الزجاج وابن الأعرابي: العِدل والعَدل سواء. وقوله: (صيامًا) نصب على التمييز، كما تقول عندي رطلان عسلا، وملء بيت قتًا، والأصل فيه إدخال حرف (مِنْ) فيه، فإن لم يذكر نصبته. تقول: رطلان من العسل وعَدل ذلك من الصيام.

المسألة السادسة: مذهب الشافعي رضي الله عنه: أنه يصوم لكل مُدٍّ يومًا، وهو قول عطاء. ومذهب أبي حنيفة رحمه الله أنه يصوم لكل نصف صاع يومًا، والأصل في هذه المسألة أنهما توافقا على أن الصوم مقدر بطعام يوم، إلا أن طعام اليوم عند الشافعي مقدر بالمد، وعند أبي حنيفة رحمه الله مقدر بنصف صاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين.

المسألة السابعة: زعم جمهور الفقهاء أن الخيار في تعيين أحد هذه الثلاثة إلى قاتل الصيد. وقال محمد بن الحسن رحمه الله إلى الحكمين: حجة الجمهور أنه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الثلاثة على التخيير، فوجب أن يكون قاتل الصيد مخيرًا بين أيها شاء، وحجة محمد رحمه الله أنه تعالى جعل الخيار إلى الحكمين فقال: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا﴾ أي: كذا وكذا.

وجوابنا: أن تأويل الآية ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ وأما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل، إما في القيمة أو في الخلقة.

ثم قال تعالى: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ **وفيه مسألتان:**

المسألة الأولى: الوبال في اللغة: عبارة عما فيه من الثقل والمكروه. يقال: مرعى وبيل إذا كان فيه وخامة، وماء وبيل إذا لم يستمر، أو الطعام الوبيل الذي يثقل على المعدة فلا ينهضم، قال تعالى: ﴿فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٦] أي: ثقيلا.

المسألة الثانية: إنما سمى الله تعالى ذلك وبالا لأنه خيره بين ثلاثة أشياء: اثنان منها توجب تنقيص المال، وهو ثقيل على الطبع، وهما الجزاء بالمثل والإطعام، والثالث: يوجب إيلام البدن وهو الصوم، وذلك أيضًا ثقيل على الطبع، والمعنى: أنه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الأشياء التي كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الإحرام.

ثم قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ **وفيه مسألتان:**

المسألة الأولى: في الآية وجهان: الأول: عفا الله عما مضى في الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الإسلام.

القول الثاني: وهو قول من لا يوجب الجزاء إلا في المرة الأولى، أما في المرة الثانية فإنه لا يوجب الجزاء عليه، ويقول إنه أعظم من أن يكفره التصدق بالجزاء، فعلى هذا المراد: عفا الله عما سلف في المرة الأولى بسبب أداء الجزاء، ومن عاد إليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل ينتقم الله منه.

وحجة هذا القول: أن الفاء في قوله: ﴿فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ فاء الجزاء، والجزاء هو الكافي، فهذا يقتضي أن هذا الانتقام كاف في هذا الذنب، وكونه كافيًا يمنع من وجوب شيء آخر، وذلك يقتضي أن لا يجب الجزاء عليه.

المسألة الثانية: قال سيبويه في قوله: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ وفي قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ [البقرة: ١٢٦] وفي قوله: ﴿فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ﴾ [الجن: ١٣] إن في هذه الآيات إضمارًا مقدرًا.

والتقدير: ومن عاد فهو ينتقم الله منه، ومن كفر فأنا أمتعه، ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف، وبالجملة فلا بدّ من إضمار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبرًا عنه، والدليل عليه: أن الفعل يصير بنفسه جزاء، فلا حاجة إلى إدخال حرف الجزاء عليه، فيصير إدخال حرف الفاء على الفعل لغوًا أما إذا أضمرنا المبتدأ احتجنا إلى إدخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا تصير الفاء لغوًا، والله أعلم.

قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۝﴾

قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: المراد بالصيد المَصيد، وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة أجناس، الحيتان وجميع أنواعها حلال، والضفادع وجميع أنواعها حرام، واختلفوا فيما سوى هذين، فقال أبو حنيفة رحمه الله: إنه حرام.

وقال ابن أبي ليلى والأكثرون إنه حلال، وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية، والمراد بالبحر جميع المياه والأنهار.

المسألة الثانية: أنه تعالى عطف طعام البحر على صيده، والعطف يقتضي المغايرة، وذكروا فيه وجوهًا:

الأول: وهو الأحسن ما ذكره أبو بكر الصديق رضي الله عنه: أن الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته، والطعام ما يوجد مما لفَظَه البحر أو نضب عنه الماء من غير معالجة في أخذه، هذا هو الأصح مما قيل في هذا الموضع.

والوجه الثاني: أن صيد البحر هو الطري، وأما طعام البحر فهو الذي جعل مملحًا، لأنه لما صار عتيقًا سقط اسم الصيد عنه، وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف؛ لأن الذي صار مالحًا فقد كان طريًّا وصيدًا في أول الأمر فيلزم التكرار. والثالث: أن الاصطياد قد يكون للأكل وقد يكون لغيره، مثل اصطياد الصدف لأجل اللؤلؤ، واصطياد بعض الحيوانات البحرية لأجل عظامها وأسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الأكل من طعام البحر، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رحمه الله: السمكة الطافية في البحر محللة. وقال أبو حنيفة رحمه الله محرّمة: حجة الشافعي القرآن والخبر، أما القرآن فهو أنه يمكن أكله فيكون طعامًا فوجب أن يحل لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ وأما الخبر فقوله عليه السلام في البحر: «**هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ**»[١].

---

(١) صحيح: أخرجه أبو داود في كتاب: (الطهارة)، باب: (الوضوء بماء البحر) (١/ ٤٦/ ٤٧)، حديث رقم (٨٣)، والترمذي في كتاب: (الطهارة)، باب: (ما جاء في ماء البحر أنه طهور) (١/ ١٠٠/ ١٠١)، حديث رقم (٦٩)، والنسائي في كتاب: (الطهارة)، باب: (في ماء البحر) (١/ ٥٣)، حديث رقم (٥٩)، وفي كتاب: (المياه)، باب: (الوضوء بماء البحر) (١/ ١٩٢)، حديث رقم (٣٣١)، وابن ماجه في كتاب: (الطهارة)، باب: (الوضوء بماء البحر) (١/ ١٣٦)، حديث رقم (٣٨٦)، ومالك في (الموطأ) (١/ ٢٢)، حديث رقم (١٢)، والشافعي في (الأم) من كتاب: (الطهارة) (١/ ٣)، والدارمي في كتاب: (الوضوء)، باب: (الوضوء من ماء البحر) (١/ ٢٠١)،

المسألة الرابعة: قوله: (وللسيارة) يعني: أحلّ لكم صيد البحر للمقيم والمسافر، فالطري للمقيم، والمالح للمسافر.

المسألة الخامسة: في انتصاب قوله: ﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ﴾ وجهان: الأول: قال الزجاج: انتصب لكونه مصدرًا مؤكدًا، إلا أنه لما قيل: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾ كان دليلاً على أنه منعم به، كما أنه لما قيل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] كان دليلاً على أنه كتب عليهم ذلك، فقال: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]. الثاني: قال صاحب (الكشاف): انتصب لكونه مفعولاً له، أي: أحل لكم تمتيعًا لكم.

ثم قال تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًاۗ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أنه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة من قوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌۗ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْۚ﴾ [المائدة: ١، ٢] ومن قوله: ﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ﴾ إلى قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًاۗ﴾ [المائدة: ٩٥، ٩٦].

المسألة الثانية: صيد البحر هو الذي لا يعيش إلا في الماء، أما الذي لا يعيش إلا في البر والذي يمكنه أن يعيش في البر تارة وفي البحر أخرى فذاك كله صيد البر، فعلى هذا السلحفاة، والسرطان، والضفدع، وطير الماء، كل ذلك من صيد البر، ويجب على قاتله الجزاء.

المسألة الثالثة: اتفق المسلمون على أن المحرم يحرم عليه الصيد، واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال، هل يحل للمحرم فيه أربعة أقوال: الأول: وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس، وذكره الثوري وإسحاق أنه يحرم عليه بكل حال، وعولوا فيه على قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًاۗ﴾ وذلك لأن صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال، وكل ذلك صيد البر.

وروى أبو داود في (سننه) عن حميد الطويل عن إسحاق بن عبدالله بن الحرث عن أبيه قال: كان الحرث خليفة عثمان على الطائف، فصنع لعثمان طعامًا وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش، فبعث إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فجاءه الرسول، فجاء فقالوا له: كُل، فقال علي: أطعمونا قوتًا حلالاً فإنا حرم، ثم قال علي عليه السلام: أنشد الله مَن كان ههنا من أشجع، أتعلمون أن رسول الله أهدى إليه رجل حمار وحش وهو مُحرم فأبى أن يأكله؟ فقالوا: نعم.

والقول الثاني: أن لحم الصيد مباح للمحرم بشرط أن لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له، وهو قول الشافعي رحمه الله، والحجة فيه ما روى أبو داود في (سننه) عن جابر قال: سمعت

حديث رقم (٧٢٩)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٣٧/ ٣٦١/ ٣٩٣)، وابن خزيمة في (صحيحه) (٥٩)، حديث رقم (١١١)، وابن حبان في (صحيحه) موارد (١/ ٢٢٢/ ٢٢٥)، حديث رقم (١١٩/ ١٢٠) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

رسول الله ﷺ يقول: «صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لم تصيدوه أو يصاد لَكُمْ»[(١)].

والقول الثالث: أنه إذا صيد للمحرم بغير إعانته وإشارته حل له، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، روي عن أبي قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال في أصحاب محرمين له، فسألوا الرسول ﷺ عنه فقال: «هَلْ أَشَرْتُمْ، هَلْ أَعَنتُمْ؟» فقالوا: لا. فقال: «هَلْ بَقِيَ مِنْ لَحْمِهِ شَيْءٌ؟»[(٢)] أوجب الإباحة عند عدم الإشارة والاعانة من غير تفصيل.

واعلم أن هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، والثاني في غاية الضعف.

ثم قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبًا على الطاعة محترزًا عن المعصية.

قال تعالى: ﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٩٧﴾﴾

قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ﴾.

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها، هو أن الله تعالى حرّم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم، فبين أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير، فكذلك هو سبب لأمن الناس عن الآفات والمخافات، وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر (قيما) بغير ألف، ومعناه المبالغة في كونه قائمًا بإصلاح مهمات الناس، كقوله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا﴾ [الأنعام: ١٦١] والباقون بالألف، وقد استقصينا ذلك في سورة النساء.

---

(١) **إسناده ضعيف:** أخرجه أبو داود في كتاب: (المناسك)، باب: (لحم الصيد للمحرم) (٢/ ٧٩٨)، حديث رقم (١٨٥١)، والترمذي في كتاب: (الحج)، باب: (ما جاء في أكل الصيد للمحرم) (٣/ ٢٠٣)، حديث رقم (٨٤٦).
وقال أبو عيسى: حديث جابر حديث مفسر والمطلب لا نعرف له سماعًا عن جابر، والنسائي في كتاب: (المناسك)، باب: (إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال) (٥/ ٢٠٥/ ٢٠٦)، حديث رقم (٢٨٢٧)، وقال أبو عبد الرحمن عمر بن أبي عمرو: ليس بالقوي في الحديث وإن كان قد روى عنه مالك وأحمد في (مسنده) (٣/ ٣٦٢)، جميعًا من طريق عمرو. . . به.

(٢) **متفق عليه:** أخرجه البخاري في كتاب: (جزاء الصيد)، باب: (لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده) (٤/ ٣٥)، حديث رقم (١٨٢٤)، حديثنا موسى بن إسماعيل حدثنا أبو عوانة. . . به، ومسلم في كتاب: (الحج)، باب: (تحريم الصيد للمحرم) (٢/ ٦٠/ ٦١/ ٨٥٣) من طريق أبي عوانة وشعبة. . . به، جميعًا (أبو عوانة، شعبة، عبيد الله) عن سفيان عن عثمان بن عبد الله بن موهب بهذا الإسناد. . . به.

المسألة الثانية: (جعل) فيه قولان: الأول: أنه بين وحكم. الثاني: أنه صير، فالأول بالأمر والتعريف، والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب إليه.

المسألة الثالثة: سميت الكعبة كعبة لارتفاعها، يقال للجارية إذا نتأ ثديها وخرج: كاعب وكِعاب، وكَعْب الإنسان يسمى كعبًا لنتوه من الساق، فالكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر أمرها في العالم سميت بهذا الاسم، ولذلك فإنهم يقولون لمن عظم أمره: فلان علا كعبه.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ أصله قوام لأنه من قام يقوم، وهو ما يستقيم به الأمر ويصلح، ثم ذكروا ههنا في كون الكعبة سببًا لقوام مصالح الناس وجوهًا: الأول: أن أهل مكة كانوا محتاجين إلى حضور أهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون إليه طول السنة، فإن مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع، وقلما يوجد فيها ما يحتاجون إليه، فالله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين في زيارتها، فيسافرون إليها من كل فج عميق لأجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات، فصار ذلك سببًا لإسباغ النعم على أهل مكة. الثاني: أن العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون إلا في الحرم، فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه في الحرم لم يتعرض له، ولو جنى الرجل أعظم الجنايات ثم التجأ إلى الحرم لم يتعرض له، ولهذا قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾[العنكبوت: ٦٧]. الثالث: أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته وسادة الخلق إلى يوم القيامة وكل أحد يتقرب إليهم ويعظمهم. والرابع: أنه تعالى جعل الكعبة قوامًا للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة، وجعل تلك المناسك سببًا لحط الخطيآت، ورفع الدرجات وكثرة الكرامات.

واعلم أنه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه، وذلك لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع وهو الوجه الأول الذي ذكرناه، وإما بدفع المضار وهو الوجه الثاني، وإما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث، وإما بحصول الدين وهو الوجه الرابع، فلما كانت الكعبة سببًا لحصول هذه الأقسام الأربعة، وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا بهذه الأربعة ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس.

المسألة الخامسة: المراد بقوله: ﴿قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ أي: لبعض الناس وهم العرب، وإنما حسن هذا المجاز لأن أهل كل بلد إذا قالوا: الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فإنهم لا يريدون إلا أهل بلدتهم، فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم.

المسألة السادسة: اعلم أن الآية دالة على أنه تعالى جعل أربعة أشياء سببًا لقيام الناس وقوامهم: الأول: الكعبة وقد بينا معنى كونها سببًا لقيام الناس. وأما الثاني: فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببًا لقيام الناس هو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضًا في سائر الأشهر، ويغير بعضهم على بعض، فإذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الأسفار والتجارات

وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم، وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الأقوات ما كان يكفيهم طول السنة، فلولا حرمة الشهر الحرام لهلكوا وتفانوا من الجوع والشدة، فكان الشهر الحرام سببًا لقوام معيشتهم في الدنيا أيضًا. فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب إقامة مناسك الحج.

واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام الأشهر الحرم الأربعة إلا أنه عبّر عنها بلفظ الواحد لأنه ذهب به مذهب الجنس. وأما الثالث: فهو الهدي، وهو إنما كان سببًا لقيام الناس، لأن الهدي ما يهدى إلى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكًا للمهدي وقوامًا لمعيشة الفقراء. وأما الرابع: فهو القلائد، والوجه في كونها قيامًا للناس أن من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له أحد، ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي، وقد قلده وقلد نفسه من لحاء شجرة الحرم لم يتعرض له أحد، حتى أن الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدًا، ويموت من الجوع فلا يتعرض له ألبتة، ولم يتعرض لها صاحبها أيضًا، وكل ذلك إنما كان لأن الله تعالى أوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام، فكل من قصده أو تقرب إليه صار آمنًا من جميع الآفات والمخافات، فلما ذكر الله تعالى أنه جعل الكعبة البيت الحرام قيامًا للناس ذكر بعده هذه الثلاثة، وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد، لأن هذه الثلاثة إنما صارت سببًا لقوام المعيشة لانتسابها إلى البيت الحرام، فكان ذلك دليلاً على عظمة هذا البيت وغاية شرفه.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾.

والمعنى: أنه تعالى لما علم في الأزل أن مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة، وعلم أنه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون إليه من منافع المعيشة، ولأدى ذلك إلى فنائهم وانقطاعهم بالكلية، دبر في ذلك تدبيرًا لطيفًا، وهو أنه ألقى في قلوبهم اعتقادًا قويًا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه، فصار ذلك سببًا لحصول الأمن في البلد الحرام، وفي الشهر الحرام، فلما حصل الأمن في هذا المكان وفي هذا الزمان، قدروا على تحصيل ما يحتاجون إليه في هذا الزمان وفي هذا المكان، فاستقامت مصالح معاشهم، ومن المعلوم أن مثل هذا التدبير لا يمكن إلا إذا كان تعالى في الأزل عالمًا بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم أن الشر غالب على طباعهم، وأن ذلك يفضي بهم إلى الفناء وانقطاع النسل، وأنه لا يمكن دفع ذلك إلا بهذا الطريق اللطيف، وهو إلقاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سببًا لحصول الأمان في بعض الأمكنة، وفي بعض الأزمنة، فحينئذ تستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان، وفي ذلك الزمان، وهذا هو بعينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالمًا، فإنهم يقولون: إن أفعاله محكمة متقنة مطابقة للمصالح، وكل من كان كذلك كان عالمًا، ومن المعلوم أن إلقاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لأجل أن يصير ذلك سببًا لحصول الأمن في بعض الأمكنة، وفي بعض الأزمنة، ليصير ذلك سبب

اقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة، فعل في غاية الإتقان والإحكام، فيكون ذلك دليلاً قاهرًا وبرهانًا باهرًا، على أن صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات، فلا جرم قال: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ﴾ أي: ذلك التدبير اللطيف لأجل أن تتفكروا فيه، فتعلموا أنه تدبير لطيف وفعل محكم متقن، فتعلموا ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ثم إذا عرفتم ذلك، عرفتم أن علمه سبحانه وتعالى صفة قديمة أزلية واجبة الوجود، وما كان كذلك امتنع أن يكون مخصوصًا بالبعض دون البعض، فوجب كونه متعلقًا بجميع المعلومات، وإذا كان كذلك، كان الله سبحانه عالمًا بجميع المعلومات، فلذلك قال: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ فما أحسن هذا الترتيب في هذا التقدير، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

قوله تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩٨﴾﴾

لما ذكر الله تعالى أنواع رحمته بعباده، ذكر بعده أنه شديد العقاب؛ لأن الإيمان لا يتم إلا بالرجاء والخوف، كما قال عليه الصلاة والسلام: «لَوْ وُزِنَ خَوْفُ الْمُؤْمِنِ وَرَجَاؤُهُ لاَعْتَدَلاَ» ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة، وهو كونه غفورًا رحيمًا وذلك يدل على أن جانب الرحمة أغلب؛ لأنه تعالى ذكر فيما قبل أنواع رحمته وكرمه، ثم ذكر أنه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من أوصاف الرحمة وهو كونه غفورًا رحيمًا، وهذا تنبيه على دقيقة، وهي أن ابتداء الخلق والإيجاد كان لأجل الرحمة، والظاهر أن الختم لا يكون إلا على الرحمة.

ثم قال تعالى: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿٩٩﴾ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠٠﴾﴾

واعلم أنه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٨] أتبعه بالتكليف بقوله: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ يعني أنه كان مكلفًا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الأمر من جانبكم، وأنا عالم بما تبدون وبما تكتمون، فإن خالفتم فاعلموا أن الله شديد العقاب، وإن أطعتم فاعلموا أن الله غفور رحيم.

ثم قال تعالى: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ﴾.

اعلم أنه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله: ﴿ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٨] ثم أتبعه بالتكليف بقوله: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [المائدة: ٩٩] ثم أتبعه بالترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ [المائدة: ٩٩] أتبعه بنوع آخر من الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية، فقال: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ﴾ وذلك لأن الخبيث والطيب قسمان: أحدهما: الذي يكون جسمانيًا، وهو ظاهر لكل

أحد. والثاني: الذي يكون روحانيًا، وأخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية، وأطيب الطيبات الروحانية معرفة الله تعالى وطاعة الله تعالى؛ وذلك لأن الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرًا عند أرباب الطباع السليمة، فكذلك الأرواح الموصوفة بالجهل بالله والإعراض عن طاعة الله تعالى تصير مستقذرة عند الأرواح الكاملة المقدسة. وأما الأرواح العارفة بالله تعالى المواظبة على خدمة الله تعالى، فإنها تصير مشرقة بأنوار المعارف الإلهية مبتهجة بالقرب من الأرواح المقدسة الطاهرة، وكما أن الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان، فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان، بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات أشد؛ لأن مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل، ومنفعته طيبة مختصرة، وأما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة أبدية، وطيب الطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة أبدية، وهو القرب من جوار رب العالمين، والانخراط في زمرة الملائكة المقربين، والمرافقة من النبيّين والصدّيقين والشهداء الصالحين، فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ يعني: أن الذي يكون خبيثًا في عالم الروحانيات، قد يكون طيبًا في عالم الجسمانيات، ويكون كثير المقدار، وعظيم اللذة، إلا أنه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه، سبب للحرمان من السعادات الباقية الأبدية السرمدية، التي إليها الإشارة بقوله: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٤٦] وإذا كان الأمر كذلك فالخبيث ولو أعجبك كثرته، يمتنع أن يكون مساويًا للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية.

ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة، والتحذيرات من المعصية، أتبعها بوجه آخر يؤكدها، فقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ أي: فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية، والتعريفات القوية، ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدنيوية والدينية العاجلة والآجلة.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه: الأول: أنه تعالى لما قال: ﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [المائدة: ٩٩] صار التقدير كأنه قال: ما بلغه الرسول إليكم فخذوه، وكونوا منقادين له، وما لم يبلغه الرسول إليك فلا تسألوا عنه، ولا تخوضوا فيه، فإنكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق

عليكم. الثاني: أنه تعالى لما قال: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ وهذا ادعاء منه للرسالة، ثم إن الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات، بمعجزات أخر على سبيل التعنت، كما قال تعالى حاكيًا عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٣] والمعنى: إني رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والأحكام إليكم، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة بإظهار أنواع كثيرة من المعجزات، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم، وذلك ليس في وسعي ولعل إظهارها يوجب ما يسوءكم، مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا، ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول ﷺ بهذه المعجزات، وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي أن يطلبوا ذلك، فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم.

الوجه الثالث: أن هذا متصل بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ [المائدة: ٩٩] فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبد لكم تسؤكم.

المسألة الثانية: أشياء جمع شيء، وأنها غير متصرفة. وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه: الأول: قال الخليل وسيبويه: قولنا: شيء جمعه في الأصل شيآء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في آخره، فنقلوا الهمزة الأولى التي هي لام الفعل إلى أول الكلمة فجاءت لفعاء، وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه، واحد منها مذكور، وإثنان خطرا ببالي.

أما الأول: وهو المذكور فهو أن الكلمة لما كانت في الأصل على وزن فعلاء، مثل حمراء، لا جرم لم تنصرف كما لم ينصرف حمراء. والثاني: أنها لما كانت في الأصل شيآء ثم جعلت أشياء كان ذلك تشبيهًا بالمعدول كما في عامر وعمر، وزافر وزفر، والعدل أحد أسباب منع الصرف. الثالث: وهو إنا لما قطعنا الحرف الأخير منه وجعلناه أوله، والكلمة من حيث إنها قطع منها الحرف الأخير صارت كنصف الكلمة، ونصف الكلمة لا يقبل الإعراب، ومن حيث إن ذلك الحرف الذي قطعناه منها ما حذفناه بالكلية، بل ألصقناه بأولها، كانت الكلمة كأنها باقية بتمامها، فلا جرم منعناه بعض وجوه الإعراب دون البعض، تنبيهًا على هذه الحالة، فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام.

الوجه الثاني: في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الأخفش والفراء: وهو أن أشياء وزنه أفعلاء، كقوله: أصدقاء وأصفياء، ثم إنهم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فقدموا الهمزة، فلما كان أشياء في الأصل أشيياء على وزن أصدقاء وأفعلاء، وكان ذلك مما لا يجري فيه الصرف، فكذا ههنا.

الوجه الثالث: ما ذكره الكسائي: وهو أن أشياء على وزن أفعال، إلا أنهم لم يصرفوه لكونه شبيهًا في الظاهر بحمراء وصفراء، وألزمه الزجاج أن لا ينصرف أسماء وأبناء. وعندي أن سؤال

الزجاج ليس بشيء، لأن للكسائي أن يقول: القياس يقتضي ذلك في أبناء وأسماء، إلا أنه ترك العمل به للنص؛ لأن النص أقوى من القياس، ولم يوجد النص في لفظ أشياء فوجب الجري فيه على القياس، ولأن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل النحوية لا توجب الاطراد، ألا ترى أنا إذا قلنا الفاعلية توجب الرفع، لزمنا أن نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع، كقولنا: جاءني هؤلاء وضربني هذا، بل نقول: القياس ذلك فيعمل به، إلا إذا عارضه نص، فكذا القول فيما أورده الزجاج على الكسائي.

المسألة الثالثة: روى أنس أنهم سألوا النبي ﷺ فأكثروا المسألة، فقام على المنبر فقال: «سَلونِي، فواللَّه لاَ تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا إلاَّ حَدَّثْتُكُمْ بِهِ» فقام عبد اللَّه بن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبهِ، فقال: يا نبي اللَّه، من أبي؟ فقال: «أبوك حُذَافَةُ بْنُ قَيْسٍ» وقال سراقة بن مالك ويروي عكاشة بن محصن: يا رسول الله، الحج علينا في كل عام فأعرض عنه رسول الله ﷺ حتى أعاد مرتين أو ثلاثة، فقال عليه الصلاة والسلام: «وَيْحَكَ، وَمَا يُؤَمِّنُكَ أَنْ أَقُولَ نَعَمْ؟! واللَّه لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ، وَلَوْ وَجَبَتْ لَتَرَكْتُمْ، وَلَوْ تَرَكْتُمْ لَكَفَرْتُمْ، فَاتْرُكُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ؛ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَائْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ» وقام آخر فقال: يا رسول اللَّه أين أبي فقال: «فِي النَّارِ»، ولما اشتد غضب الرسول ﷺ قام عمر وقال: رضينا باللَّه ربا وبالإسلام دينًا وبمحمد نبيا، فأنزل اللَّه تعالى هذه الآية[١].

واعلم أن السؤال عن الأشياء ربما يؤدي إلى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها، وربما ترتبت عليه تكاليف شاقة صعبة، فالأولى بالعاقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه، ألا ترى أن الذي سأل عن أبيه فإنه لم يأمن أن يلحقه الرسول عليه الصلاة والسلام بغير أبيه فيفتضح، وأما السائل عن الحج فقد كاد أن يكون ممن قال النبي ﷺ فيه: «إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ كَانَ سَبَبًا لِتَحْرِيمِ حَلاَلٍ»[٢] إذ لم يؤمَن أن يقول في الحج إيجاب في كل عام، وكان عبيد بن عمير يقول: إن الله أحل وحرم فما أحل فاستحلوه، وما حرم فاجتنبوه، وترك بين ذلك أشياء لم يحللها ولم يحرمها، فذلك عفو من الله تعالى، ثم يتلو هذه الآية، وقال أبو ثعلبة الخشني: إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدَّ حدودًا فلا

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو يعلى في (مسنده) (٦/ ٣٦١)، حديث رقم (٣٦٩٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١١/ ٤٩٦)، حديث رقم (٣٢٤٢٢)، كلاهما من طريق أبي سفيان، عن أنس بن مالك به، والحديث أصله في الصحيحين من رواية أنس، أخرجه البخاري في (صحيحه) (١/ ٢٠٠)، حديث رقم (٥١٥)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ١٨٣٢/ ٢٣٥٩)، كلاهما من طريق ابن شهاب أخبرني أنس. . . به مطولا.

(٢) **صحيح**: أخرجه البخاري في كتاب: (الاعتصام)، باب: (ما يكره من كثرة السؤال) (٦/ ٢٦٥٨)، حديث رقم (٦٨٥٩) من طريق عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه. . . به.

تعتدوها، وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها.

ثم قال تعالى: ﴿وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ وفيه وجوه: الأول: أنه بيّن بالآية الأولى أن تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم، ثم بين بهذه الآية أنهم إن سألوا عنها أبديت لهم، فكان حاصل الكلام أنهم إن سألوا عنها أبديت لهم، وإن أبديت لهم ساءتهم، فيلزم من مجموع المقدمتين أنهم إن سألوا عنها ظهر لهم ما يسوءهم ولا يسرهم. والوجه الثاني: في تأويل الآية أن السؤال على قسمين: أحدهما: السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه، فهذا السؤال منهى عنه بقوله: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾.

والنوع الثاني من السؤال: السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي، فههنا السؤال واجب، وهو المراد بقوله: ﴿وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ والفائدة في ذكر هذا القسم أنه لما منع في الآية الأولى من السؤال أوهم أن جميع أنواع السؤال ممنوع منه، فذكر ذلك تمييزًا لهذا القسم عن ذلك القسم.

فإن قيل: قوله: ﴿وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا﴾ هذا الضمير عائد إلى الأشياء المذكورة في قوله: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ فكيف يعقل في (أشياء) بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعًا وجائزًا معًا.

قلنا: الجواب عنه من وجهين: الأول: جائز أن يكون السؤال عنها ممنوعًا قبل نزول القرآن بها ومأمورًا به بعد نزول القرآن بها. والثاني: أنهما وإن كانا نوعين مختلفين، إلا أنهما في كون كل واحد منهما مسؤولاً عنه شيء واحد، فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وإن كانا في الحقيقة نوعين مختلفين.

الوجه الثالث في تأويل الآية: إن قوله: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ دل على سؤالاتهم عن تلك الأشياء، فقوله: ﴿وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا﴾ أي: وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم أن تلك السؤالات هل هي جائزة أم لا، والحاصل أن المراد من هذه الآية أنه يجب السؤال أولاً، وأنه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا.

ثم قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ وفيه وجوه: الأول: عفا الله عما سلف من مسائلكم وإغضابكم للرسول بسببها، فلا تعودوا إلى مثلها. الثاني: أنه تعالى ذكر أن تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم، فقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ يعني: عما ظهر عند تلك السؤالات مما يسوءكم ويثقل ويشق في التكليف عليكم. الثالث: في الآية تقديم وتأخير، والتقدير: لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها في الآية ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ وهذا ضعيف؛ لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير إلى التقديم والتأخير، وعلى هذا الوجه فقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ أي: أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء، وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام: «عَفَوْتُ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ» أي: خففت عنكم بإسقاطها.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الأول.

قال تعالى: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا۟ بِهَا كَٰفِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا۟ بِهَا كَٰفِرِينَ﴾ قال المفسرون: يعني قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها، وقوم موسى قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] فصار ذلك وبالاً عليهم، وبنو إسرائيل ﴿قَالُوا۟ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦] قال تعالى: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٦] و﴿قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ﴾ [البقرة: ٢٤٧] فسألوها ثم كفروا بها، وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها، فكأنه تعالى يقول: أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم، ساءهم ذلك فلا تسألوا عن أشياء فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك، فإن قيل: إنه تعالى قال أولا: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ [المائدة: ١٠١] ثم قال ههنا: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ﴾ وكان الأولى أن يقول: قد سأل عنها قوم فما السبب في ذلك.

قلنا الجواب من وجهين: الأول: أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله، وصفة من صفاته، وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه، يقال: سألته درهمًا أي: طلبت منه الدرهم، ويقال: سألته عن الدرهم أي: سألته عن صفة الدرهم وعن نعته، فالمتقدمون إنما سألوا من الله إخراج الناقة من الصخرة، وإنزال المائدة من السماء، فهم سألوا نفس الشيء، وأما أصحاب محمد ﷺ فهم ما سألوا ذلك، وإنما سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها، فلما اختلف السؤالان في النوع، اختلفت العبارة أيضًا، إلا أن كلا القسمين يشتركان في وصف واحد، وهو أنه خوض في الفضول، وشروع فيما لا حاجة إليه، وفيه خطر المفسدة، والشيء الذي لا يحتاج إليه ويكون فيه خطر المفسدة، يجب على العاقل الاحتراز عنه، فبيّن تعالى أن قوم محمد عليه السلام في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولاً وخوضًا فيما لا فائدة فيه.

والوجه الثاني: في الجواب أن الهاء في قوله: ﴿قَدْ سَأَلَهَا﴾ غير عائدة إلى الأشياء التي سألوا عنها، بل عائدة إلى سؤالاتهم عن تلك الأشياء، والتقدير: قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم من قبلكم، فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين.

قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ۙ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۖ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٣﴾﴾

قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها

كذلك منعهم عن التزام أمور ما كلفوا التزامها، ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وإن كانوا في غاية الاحتياج إلى الانتفاع بها، بيّن تعالى أن ذلك باطل فقال: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾.

المسألة الثانية: اعلم أنه يقال: فعَل وعمِل وطفِق وجعَل وأنشأ وأقبل، وبعضها أعم من بعض، وأكثرها عمومًا فعل، لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب، أما إنه واقع على أعمال الجوارح فظاهر، وأما إنه واقع على أعمال القلوب، فالدليل عليه قوله تعالى: ﴿لَوْ شَآءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النحل: ٣٥] وأما عمل فإنه أخص من فعل، لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح، ولا يقع على الهم والعزم والقصد، والدليل عليه قوله عليه السلام: «**نية المؤمن خير من عمله**» جعل النية خيرًا من العمل، فلو كانت النية عملاً، لزم كون النية خيرًا من نفسها. وأما جعل فله وجوه: أحدها: الحكم، ومنه قوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَٰٓئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ الرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩]. وثانيها: الخلق، ومنه قوله: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَٰتِ وَالنُّورَ﴾ [الانعام: ١]. وثالثها: بمعنى التصيير، ومنه قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣].

إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ﴾ أي: ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به.

المسألة الثالثة: أنه تعالى ذكر ههنا أربعة أشياء: أولها: البحيرة: وهي فعيلة من البحر وهو الشق، يقال: بحر ناقته إذا شق أذنها، وهي بمعنى المفعول، قال أبو عبيدة والزجاج: الناقة إذا نتجت خمسة أبطن، وكان آخرها ذكرًا شقوا أذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لآلهتهم، ولا يُجز لها وبر، ولا يحمل على ظهرها، ولا تطرد عن ماء، ولا تمنع عن مرعى، ولا ينتفع بها وإذا لقيها المعيي لم يركبها تحريجًا.

وأما السائبة: فهي فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض، يقال: ساب الماء وسابت الحية، فالسائبة هي التي تركت حتى تسيب إلى حيث شاءت، وهي المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية، وذكروا فيها وجوهًا: أحدها: ما ذكره أبو عبيدة، وهو أن الرجل كان إذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذرًا أو شكر نعمة سيب بعيرًا، فكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها. وثانيها: قال الفراء: إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث، سيبت فلم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر، ولم يشرب لبنها إلا ولد أو ضيف. وثالثها: قال ابن عباس: السائبة هي التي تسيب للأصنام أي: تعتق لها، وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء، فيجيء به إلى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون من لبنها أبناء السبيل. ورابعها: السائبة هو العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث.

وأما الوصيلة: فقال المفسرون: إذا ولدت الشاة أنثى فهي لهم، وإن ولدت ذكرًا فهو لآلهتهم، وإن ولدت ذكرًا وأنثى قالوا: وصلت أخاها، فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم، فالوصيلة بمعنى

الموصولة كأنها وصلت بغيرها، ويجوز أن تكون بمعنى الواصلة؛ لأنها وصلت أخاها، وأما الحام فيقال: حماه يحميه إذا حفظه، وفيه وجوه: أحدها: الفحل إذا ركب ولد ولده. قيل: حمى ظهره أي: حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى إلى أن يموت، فحينئذٍ تأكله الرجال والنساء. وثانيها: إذا نتجت الناقة عشرة أبطن قالوا: حمت ظهرها، حكاه أبو مسلم. وثالثها: الحام هو الفحل الذي يضرب في الإبل عشر سنين فيخلى، وهو من الأنعام التي حرمت ظهورها، وهو قول السدي.

فإن قيل: إذا جاز إعتاق العبيد والإماء فلم لا يجوزإعتاق هذه البهائم من الذبح والإتعاب والإيلام.

قلنا: الإنسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته، فإذا تمرد عن طاعة الله تعالى عوقب بضرب الرق عليه، فإذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى، فكان ذلك عبادة مستحسنة، وأما هذه الحيوانات فإنها مخلوقة لمنافع المكلفين، فتركها وإهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير أن يحصل في مقابلتها فائدة، فظهر الفرق، وأيضًا الإنسان إذا كان عبدًا فأعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه، وأما البهيمة إذا أعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في أنواع من المحنة أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾:

قال المفسرون: إن عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسماعيل، فاتخذ الأصنام، ونصب الأوثان، وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام. قال النبي ﷺ: **«فَلَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي النَّارِ يُؤْذِي أَهْلَ النار بريح قصبه»** [(١)] والقصب المِعا، وجمعه: الأقصاب، ويروى يجر قصبه في النار. قال ابن عباس: قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ﴾ يريد عمرو بن لحي وأصحابه يقولون على الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريمهم هذه الأنعام، والمعنى: أن الرؤساء يفترون على الله الكذب، فأما الأتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون، فلا جرم يفترون على الله هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء.

ثم قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسۡبُنَا مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٠٤﴾

والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة.

---

(١) مرسل: أخرجه ابن أبي شيبة في (مصنفه) (١٤/ ٩٢)، حديث رقم (٣٦٩٨٠)، والطبري في (تفسيره) (٧/ ٨٦)، كلاهما من طريق هشام بن سعد عن زيد ابن أسلم... به، وقد جاء في الصحيحين من رواية أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ (رأيت عمر بن عامر أن لحي الخزاعي يجر قصبه في النار...) أخرجه البخاري في (صحيحه) (٣/ ١٢٩٧)، حديث رقم (٣٣٣٣)، ومسلم في (صحيحه) (٤/ ٢١٩٢/ ٢٨٥٦).

واعلم أن الواو في قوله: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ﴾ واو الحال قد دخلت عليها همزة الإنكار، وتقديره أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئًا ولا يهتدون.

واعلم أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدي، وإنما يكون عالمًا مهتديًا إذا بنى قوله على الحجة والدليل، فإذا لم يكن كذلك لم يكن عالمًا مهتديًا، فوجب أن لا يجوز الاقتداء به.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ **في الآية مسائل:**

المسألة الأولى: لما بين أنواع التكاليف والشرائع والأحكام ثم قال: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة: ٩٩ - ١٠٤]فكأنه تعالى قال: إن هؤلاء الجهال مع ما تقدم من أنواع المبالغة في الإعذار والإنذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه، بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على جهالاتهم وضلالتهم، فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم، بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لأوامره ونواهيه، فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم، فلهذا قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾.

المسألة الثانية: قوله ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ أي: احفظوا أنفسكم من ملابسة المعاصي والإصرار على الذنوب، قال النحويون: عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال. تقول العرب: عليك وعندك ودونك، فيعدُّونها إلى المفعول ويقيمونها مقام الفعل، وينصبون بها، فيقال: عليك زيدًا كأنه قال: خذ زيدًا فقد علاك، أي: أشرف عليك، وعندك زيدًا، أي: حضرك فخذه ودونك، أي: قرب منك فخذه، فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في إجازة النصب بها ونقل صاحب (الكشاف) (عليكم أنفسُكم) بالرفع عن نافع.

المسألة الثالثة: ذكروا في سبب النزول وجوها: أحدها: ما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن النبي ﷺلما قبل من أهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب إلا الإسلام أو السيف، عير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض، فنزلت هذه الآية أي: لا يضركم ملامة اللائمين إذا كنتم على الهدى. وثانيها: أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالتهم. فقيل لهم: عليكم أنفسكم، وما كلفتم من إصلاحها والمشي بها في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين. وثالثها: أنهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك، والأقرب عندي أنه لما حكى عن بعضهم أنه إذا قيل لهم: ﴿تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة: ١٠٤]ذكر تعالى هذه الآية، والمقصود منها بيان أنه لا ينبغي للمؤمنين أن يتشبهوا بهم في هذه الطريقة

الفاسدة، بل ينبغي أن يكونوا مصرين على دينهم، وأن يعلموا أنه لا يضرهم جهل أولئك الجاهلين إذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه.

المسألة الرابعة: فإن قيل: ظاهر هذه الآية يوهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب.

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: وهو الذي عليه أكثر الناس، إن الآية لا تدل على ذلك بل توجب أن المطيع لربه لا يكون مؤاخذًا بذنوب العاصي، فأما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل، خطب الصديق رضي الله عنه فقال: إنكم تقرؤن هذه الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ﴾ وتضعونها غير موضعها، وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُنْكِرُوهُ يُوشِكُ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ**» (١).

والوجه الثاني في تأول الآية: ما روي عن ابن مسعود وابن عمر أنهما قالا: قوله: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ﴾ يكون هذا في آخر الزمان: قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الآية ليس هذا بزمانها، ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعًا ولم يذق بعضكم بأس بعض، فأمروا وانهوا فإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيعًا ووكل كل امرئ ونفسه، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية، وهذا القول عندي ضعيف؛ لأن قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ خطاب عام، وهو أيضًا خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب.

والوجه الثالث في تأويل الآية: ما ذهب إليه عبد الله بن المبارك فقال: هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه قال: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ﴾ يعني: عليكم أهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار، وهذا كقوله: ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [البقرة: ٥٤] يعني: أهل دينكم، فقوله ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ﴾ يعني: بأن يعظ بعضكم بعضًا ويرغب بعضكم بعضًا في الخيرات، وينفره عن القبائح والسيئات، والذي يؤكد ذلك ما بينا أن قوله: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡ﴾ معناه: احفظوا أنفسكم، فكان ذلك أمرًا بأن نحفظ أنفسنا، فإن لم يكن ذلك الحفظ إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبًا.

والوجه الرابع: أن الآية مخصوصة بالكفار الذين علم أنه لا ينفعهم الوعظ، ولا يتركون الكفر بسبب الأمر بالمعروف، فههنا لا يجب على الإنسان أن يأمرهم بالمعروف، والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول أن الآية نازلة في المنافقين، حيث عَيَّروا المسلمين بأخذ

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود في كتاب: (الملاحم)، باب: (الأمر والنهي) (٤/ ١٨٥٤)، حديث رقم (٤٣٣٨)، والترمذي في كتاب: (الفتن)، باب: (ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر) (٤/ ٤٠٦)، حديث رقم (٢١٦٨)، وابن ماجه في كتاب: (الفتن)، باب: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) (٢/ ١٣٢٧)، حديث رقم (٤٠٠٥)، وأحمد في (مسنده) (١/ ٥/ ٧)، جميعًا من طريق إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم، قال: قام أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال... فذكره.

الجزية من أهل الكتاب دون المشركين.

الوجه الخامس: أن الآية مخصوصة بما إذا خاف الإنسان عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه أو على عرضه أو على ماله، فههنا عليه نفسه لا تضره ضلالة من ضل ولا جهالة من جهل، وكان ابن شبرمة يقول: من فر من اثنين فقد فر، ومن فر من ثلاثة فلم يفر.

الوجه السادس: لا يضركم إذا اهتديتم فأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك.

الوجه السابع: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ من أداء الواجبات التي من جملتها الأمر بالمعروف عند القدرة، فإن لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي أن تستوحشوا من ذلك فإنكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم.

والوجه الثامن: أنه تعالى قال لرسوله: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ﴾ [النساء: ٨٤] وذلك لا يدل على سقوط الأمر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا.

المسألة الخامسة: قرئ لا يضرَّكم بفتح الراء مجزومًا على جواب قوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ وقريء بضم الراء، وفيه وجهان: أحدهما: على وجه الخبر أي: ليس يضركم من ضل. والثاني: أن حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء إتباعًا لضمة الضاد.

ثم قال تعالى: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ يريد: مصيركم ومصير من خالفكم ﴿فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ يعني: يجازيكم بأعمالكم.

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الْآثِمِينَ ﴿١٠٦﴾﴾

اعلم أنه تعالى: لما أمر بحفظ النفس في قوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] أمر بحفظ المال في قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ﴾.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اتفقوا على أن سبب نزول هذه الآية أن تميمًا الداري وأخاه عديًا كانا نصرانيين خرجا إلى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلمًا مهاجرًا، خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض بديل، فكتب كتابًا فيه نسخة جميع ما معه وألقاه فيما بين الأقمشة ولم يخبر صاحبه بذلك، ثم أوصى إليهما وأمرهما أن يدفعا متاعه إذا رجعا إلى أهله، ومات بديل فأخذا من متاعه إناء من فضة منقوشًا بالذهب ثلثمائة مثقال، ودفعا باقي المتاع إلى

أهله لما قدما، ففتشوا فوجدوا الصحيفة، وفيها ذكر الإناء، فقالوا لتميم وعدي: أين الإناء؟ فقالا: لا ندري، والذي رُفع إلينا دفعناه إليكم، فرفعوا الواقعة إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى هذه الآية.

المسألة الثانية: قوله: ﴿شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ﴾ يعني: شهادة ما بينكم، وما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر، وإنما أضاف الشهادة إلى التنازع لأن الشهود إنما يحتاج إليهم عند وقوع التنازع، وحذف (ما) من قوله: ﴿شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ﴾ جائز لظهوره.

ونظيره قوله: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ﴾ [الكهف: ٧٨] أي: ما بيني وبينك، وقوله: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ﴾ [الأنعام: ٩٤] وفي قراءة نصب. وقوله: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ﴾ يعني: الشهادة المحتاج إليها عند حضور الموت، وحين الوصية بدل من قوله ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ﴾ لأن زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية، فعرف ذلك الزمان بهذين الأمرين الواقعين فيه، كما يقال: ائتني إذا زالت الشمس حين صلاة الظهر، والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور أمارات وقوعه، كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: ١٨٠] قالوا: وقوله: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ﴾ دليل على وجوب الوصية؛ لأنه تعالى جعل زمان حضور الموت غير زمان الوصية، وهذا إنما يكون إذا كانا متلازمين، وإنما تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية.

ثم قال تعالى: ﴿ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنكُمۡ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في الآية حذف، والمراد أن يشهد ذوا عدل منكم، وتقدير الآية: شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف، هي أن يشهد اثنان ذوا عدل منكم، وإنما حسن هذا الحذف لكونه معلومًا.

المسألة الثانية: اختلف المفسرون في قوله: (منكم) على قولين: الأول: وهو قول عامة المفسرين أن المراد: اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المؤمنين، أي: من أهل دينكم وملتكم، وقوله: ﴿أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ يعني: أو شهادة آخرين من غير أهل دينكم وملتكم إذا كنتم في السفر، فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة في الحضر والسفر، وهذا قول ابن عباس، وأبي موسى الأشعري، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيب، وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج.

قالوا: إذا كان الإنسان في الغربة، ولم يجد مسلمًا يشهده على وصيته، جاز له أن يشهد اليهودي أو النصراني أو المجوسي أو عابد الوثن أو أي كافر كان وشهادتهم مقبولة، ولا يجوز شهادة الكافرين على المسلمين إلا في هذه الصورة. قال الشعبي رحمه الله: مرض رجل من المسلمين في الغربة، فلم يجد أحدًا من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب، فقدما الكوفة وأتيا أبا موسى الأشعري، وكان واليًا عليها فأخبراه بالواقعة وقدما تركته

ووصيته. فقال أبو موسى: هذا أمر لم يكن بعد لذي كان في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر، بالله أنهما ما كذبا ولا بدلا وأجاز شهادتهما، ثم إن القائلين بهذا القول، منهم من قال هذا الحكم بقي محكمًا ومنهم من قال صار منسوخًا.

القول الثاني: وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء: أن قوله: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ أي: من أقاربكم، وقوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ أي: من الأجانب ﴿إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أي: إن توقع الموت في السفر، ولم يكن معكم أحد من أقاربكم، فاستشهدوا أجنبيين على الوصية. وجعل الأقارب أولاً لأنهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق، وبورثته أرحم وأرأف، واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بوجوه.

الحجة الأولى: أنه تعالى قال في أول الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين، فلما قال بعده ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ كان المراد أو آخران من جميع المؤمنين لا محالة.

الحجة الثانية: أنه قال تعالى: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ وهذ يدل على أن جواز الاستشهاد بهذين الآخرين مشروط بكون المستشهد في السفر، فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطًا بالسفر؛ لأن استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر.

الحجة الثالثة: الآية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلاة، وأجمع المسلمون على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف، فعلمنا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين.

الحجة الرابعة: أن سبب نزول هذه الآية ما ذكرناه من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلمًا.

الحجة الخامسة: ما روينا أن أبا موسى الأشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد أن حلفهما، وما أنكر عليه أحد من الصحابة، فكان ذلك إجماعًا.

الحجة السادسة: أنا إنما نجيز إشهاد الكافرين إذا لم نجد أحدًا من المسلمين، والضرورات قد تبيح المحظورات، ألا ترى أنه تعالى أجاز التيمم والقصر في الصلاة، والافطار في رمضان، وأكل الميتة في حال الضرورة، والضرورة حاصلة في هذه المسألة؛ لأن المسلم إذا قرب أجله في الغربة ولم يجد مسلمًا يشهده على نفسه، ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فإنه يضيع أكثر مهماته، فإنه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات وما أداها. وربما كان عنده ودائع أو ديون كانت في ذمته، وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق بأحوال النساء، كالحيض والحبل والولادة؛ والاستهلال لأجل أنه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الأحوال، فاكتفينا فيها بشهادة النساء لأجل الضرورة، فكذا ههنا.

وأما قول من يقول: بأن هذا الحكم صار منسوخًا فبعيد؛ لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن، وليس فيها منسوخ، واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] والكافر لا يكون عدلاً.

أجاب الأولون عنه: لم لا يجوز أن يكون المراد بالعدل من كان عدلاً في الاحتراز عن الكذب، لا من كان عدلاً في الدين والاعتقاد، والدليل عليه: أنا أجمعنا على قبول شهادة أهل الأهواء والبدع، مع أنهم ليسوا عدولاً في مذاهبهم، ولكنهم لما كانوا عدولاً في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم، فكذا ههنا سلمنا أن الكافر ليس بعدل، إلا أن قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] عام، وقوله في هذه الآية: ﴿اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ خاص فإنه أوجب شهادة العدل الذي يكون منا في الحضر، واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر، فهذه الآية خاصة، والآية التي ذكرتموها عامة، والخاص مقدم على العام، لا سيما إذا كان الخاص متأخرًا في النزول، ولا شك أن سورة المائدة متأخرة، فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التي ذكرتموها واجبًا بالاتفاق، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: قوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ﴾ عطف على قوله: ﴿اثْنَانِ﴾ والتقدير: شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخران من غيركم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ المقصود منه بيان أن جواز الاستشهاد بآخرين من غيركم مشروط بما إذا كان المستشهد مسافرًا ضاربًا في الأرض وحضرت علامات نزول الموت به.

ثم قال تعالى: ﴿تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلَوٰةِ﴾ وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تحبسونهما، أي: توقفونهما كما يقول الرجل: مرَّ بي فلان على فرس فحبس عليَّ دابته أي: أوقفها، وحبست الرجل في الطريق أكلمه، أي: أوقفته.

فإن قيل: ما موقع تحبسونهما.

قلنا: هو استئناف، كأنه قيل: كيف نعمل إن حصلت الريبة فيهما؟ فقيل: تحبسونهما.

المسألة الثانية: قوله: ﴿مِن بَعْدِ الصَّلَوٰةِ﴾ فيه أقوال:

الأول: قال ابن عباس من بعد صلاة أهل دينهما.

والثاني: قال عامة المفسرين: من بعد صلاة العصر.

فإن قيل: كيف عرف أن المراد هو صلاة العصر، مع أن المذكور هو الصلاة المطلقة.

قلنا: إنما عرف هذا التعيين بوجوه:

أحدها: أن هذا الوقت كان معروفًا عندهم بالتحليف بعدها، فالتقييد بالمعروف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ.

وثانيها: ما روي أنه لما نزلت هذه الآية صلّى النبي ﷺ صلاة العصر، ودعا بعَدي وتميم، فاستحلفهما عند المنبر، فصار فعل الرسول دليلاً على التقييد.

وثالثها: أن جميع أهل الأديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب، وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها.

والقول الثالث: قال الحسن: المراد بعد الظهر أو بعد العصر. لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما.

والقول الرابع: أن المراد بعد أداء الصلاة، أي صلاةٍ كانت. والغرض من التحليف بعد إقامة الصلاة هو أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت أتم وأكمل، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قال الشافعي رحمه الله: الأيمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق، والمال إذا بلغ مائتي درهم في الزمان والمكان، فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام، وبالمدينة عند المنبر، وفي بيت المقدس عند الصخرة، وفي سائر البلدان في أشرف المساجد. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان، وهذا على خلاف الآية، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم، ولا شك أن الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه أقوى.

ثم قال تعالى: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: الفاء في قوله: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ﴾ للجزاء، يعني: تحبسونهما فَيُقدِمان لأجل ذلك الحبس على القسم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿إِنِ ٱرْتَبْتُمْ﴾ اعتراض بين القسم والمقسم عليه. والمعنى: ان ارتبتم في شأنهما واتهمتموهما فحلفوهما، وبهذا يحتج من يقول الآية نازلة في إشهاد الكفار، لأن تحليف الشاهد المسلم غير مشروع، ومن قال: الآية نازلة في حق المسلم قال: إنها منسوخة. وعن علي عليه السلام أنه كان يحلف الشاهد والرواي عند التهمة.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا﴾ يعني يقسمان بالله أنا لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا قائلين لا نشتري به ثمنًا، وهو كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: ٧٧] أي: لا نأخذ ولا نستبدل، ومن باع شيئًا فقد اشترى ثمنه، وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ أي: لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا، ولو كان ذلك الشيء حبوة ذي قربى أو نفسه، وخص ذا القربى بالذكر لأن الميل إليهم أتم والمداهنة بسببهم أعظم، وهو كقوله: ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]

ثم قال تعالى: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَـٰدَةَ ٱللَّهِ﴾ **وفيه مسألتان:**

الأولى: هذا عطف على قوله: ﴿لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا﴾ يعني: أنهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري به ثمنًا، ولا نكتم شهادة الله أي: الشهادة التي أمر الله بحفظها وإظهارها.

المسألة الثانية: نقل عن الشعبي أنه وقف على قوله: ﴿شَهَـٰدَةَ﴾ ثم ابتدأ الله بالمد على طرح حرف القسم. وتعويض حرف الاستفهام منه، وروي عنه بغير مد على ما ذكره سيبويه أن منهم من يقول: الله لقد كان كذا، والمعنى: تالله.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْـَٔاثِمِينَ﴾ يعني إذا كتمناها كنا من الآثمين.

قال تعالى: ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَـٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَـٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَآ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٠٧﴾ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِٱلشَّهَـٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَـٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿١٠٨﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا﴾ قال الليث رحمه الله: عثر الرجل يعثر عثورًا إذا هجم على أمر لم يهجم عليه غيره. وأعثرت فلانًا على أمري، أي: أطلعته عليه، وعثر الرجل يعثر عثرة إذا وقع على شيء. قال أهل اللغة: وأصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع؛ وذلك لأن العاثر إنما يعثر بشيء كان لا يراه، فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو، فقيل لكل من اطلع على أمر كان خفيًّا عليه قد عثر عليه، وأعثر غيره إذا أطلعه عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [الكهف: ٢١] أي: اطلعنا، ومعنى الآية فإن حصل العثور والوقوف على أنهما أتيا بخيانة واستحقا الإثم بسبب اليمين الكاذبة.

ثم قال تعالى: ﴿فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ﴾ **وفيه مسائل**:

المسألة الأولى: اعلم أن معنى الآية فإن عثر بعدما حلف الوصيان على أنهما استحقا إثمًا أي: حِنثًا في اليمين بكذب في قول أو خيانة في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت، فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا.

وروي أنه لما نزلت الآية الأولى صلّى رسول الله ﷺ العصر ودعا بتميم وعدي فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا إله إلا هو أنه لم يوجد منّا خيانة في هذا المال، ولما حلفا خلى رسول الله ﷺ سبيلهما وكتما الإناء مدة ثم ظهروا، واختلفوا فقيل: وجد بمكة.

وقيل: لما طالت المدة أظهرا الإناء فبلغ ذلك بني سهم فطالبوهما فقالا: كنا قد اشتريناه منه فقالوا: ألم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئًا فقلتما لا؟ فقالا: لم يكن عندنا بينة فكرهنا أن نعترف كتمنا فرفعوا القصة إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿فَإِنْ عُثِرَ﴾ الآية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن أبي رفاعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول ﷺ الإناء إليهما إلى أولياء الميت. وكان تميم الداري يقول بعدما أسلم: صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء

فأتوب إلى الله تعالى[(١)]، وعن ابن عباس أنه بقيت تلك الواقعة مخفية إلى أن أسلم تميم الداري، فلما أسلم أخبر بذلك وقال: حلفت كاذبًا، وأنا وصاحبي بعنا الإناء بألف وقسمنا الثمن. ثم دفع خمسمائة درهم من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الألف إلى موالي الميت.

المسألة الثانية: قوله: ﴿فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا﴾ أي: مقام الشاهدين اللذين هما من غير ملتهما. وقوله: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ﴾ المراد به موالي الميت، وقد أكثر الناس في أنه لِمَ وُصف موالي الميت بهذا الوصف، والأصح عندي فيه وجه واحد، وهو أنهم إنما وصفوا بذلك لأنه لما أخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم؛ فإن من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال مستعليًا على تعلق مالكه به فصح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليه ذلك المال.

المسألة الثالثة: أما قوله: ﴿ٱلْأَوْلَيَـٰنِ﴾ ففيه وجوه: الأول: أن يكون خبرا لمبتدأ محذوف والتقدير: هما الأوليان؛ وذلك لأنه لما قال: ﴿فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا﴾ فكأنه قيل: ومن هما؟ فقيل: الأوليان. والثاني: أن يكون بدلاً من الضمير الذي في يقومان، والتقدير: فيقوم الأوليان. والثالث: أجاز الأخفش أن يكون قوله: ﴿ٱلْأَوْلَيَـٰنِ﴾ صفة لقوله: ﴿فَـَٔاخَرَانِ﴾ وذلك لأن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة، كقوله تعالى: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥] فمصباح نكرة، ثم قال: ﴿ٱلْمِصْبَاحُ﴾ ثم قال في ﴿زُجَاجَةٍ﴾ ثم قال ﴿ٱلزُّجَاجَةُ﴾، وهذا مثل قولك رأيت رجلاً، ثم يقول إنسان مَن الرجل؟ فصار بالعود إلى ذكره معرفة. الرابع: يجوز أن يكون قوله: ﴿ٱلْأَوْلَيَـٰنِ﴾ بدلاً من قوله آخران، وإبدال المعرفة من النكرة كثير.

المسألة الرابعة: إنما وصفهما بأنهما أوليان لوجهين: الأول: معنى الأوليان الأقربان إلى الميت. الثاني: يجوز أن يكون المعنى الأوليان باليمين، والسبب فيه أن الوصيين قد ادعيا أن الميت باع الإناء الفضة فانتقل اليمين إلى موالي الميت، لأن الوصيين قد ادعيا أن مورثهما باع الإناء وهما أنكرا ذلك، فكان اليمين حقًّا لهما، وهذا كما أن إنسانًا أقر لآخر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين إلى الذي ادعى الدين أولاً لأنه صار مدعى عليه أنه قد استوفاه.

المسألة الخامسة: القراءة المشهورة للجمهور (استحق) بضم التاء وكسر الحاء، والأوليان تثنية الأولى، وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم في رواية أبي بكر الأولين بالجمع، وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمْ﴾ وتقديره: من الأولين الذين

---

(١) **مرسل**: أخرجه الطبري في (تفسيره) (١١/ ١٨٧)، حديث رقم (١٢٩٦٨) من طريق أبي سفيان عن معمر عن قتادة وابن سيرين وغيره قال: حدثنا الحجاج عن ابن جريج عن عكرمة دخل حديث بعضهم في بعض. . . الحديث، والقاسم بن سلام في (الناسخ والمنسوخ) (١/ ٢٤٨)، حديث رقم (٢٣٨)، من طريق حجاج عن ابن جريج عن عكرمة. . . به.

استحق عليهم مالهم. وإنما قيل لهم الأولين من حيث كانوا أولين في الذكر، ألا ترى أنه قد تقدم ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ﴾[المائدة: ١٠٦] وكذلك ﴿ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ﴾[المائدة: ١٠٦] ذكرا في اللفظ قبل قوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ وقرأ حفص وحده بفتح التاء والحاء الأوليان على التثنية، ووجهه أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما أولى من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصاية ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال: إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان أي خان في مالهم الأوليان، وقرأ الحسن الأولان، ووجهه ظاهر مما تقدم.

ثم قال تعالى: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَـٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَـٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَآ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾.

والمعنى ظاهر، أي: وما اعتدينا في طلب هذا المال، وفي نسبتهم إلى الخيانة. وقوله: ﴿إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ أي: إنا إذا حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل.

ثم قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِٱلشَّهَـٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَـٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ﴾.

والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرناه والطريق الذي شرعناه أقرب إلى أن يأتوا بالشهادة على وجهها، وأن يأتوا بالشهادة لا على وجهها، ولكنهم يخافون أن يحلفوا على ما ذكروه لخوفهم من أن ترد أيمان على الورثة بعد أيمانهم، فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس.

ثم قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾

والمعنى اتقوا الله أن تخونوا في الأمانات واسمعوا مواعظ الله أي: اعملوا بها وأطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين، وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله وأوامره، فهذا هو القول في تفسير هذه الآية التي اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعرابًا ونظمًا وحكمًا. وروى الواحدي رحمه الله في (البسيط) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام. والحكم الذي ذكرناه في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء، والله أعلم بأسرار كلامه.

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١٠٩﴾﴾

اعلم أن عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعًا كثيرة من الشرائع والتكاليف والأحكام، أتبعها إما بالإلهيات، وإما بشرح أحوال الأنبياء، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدًا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم أنواعًا كثيرة من الشرائع أتبعها بوصف أحوال القيامة أولاً، ثم ذكر أحوال عيسى. أما وصف أحوال القيامة فهو قوله ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ﴾.

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في هذه الآية قولان: أحدهما: أنها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه

وجهان: الأول: قال الزجاج: تقديره: واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل، ولا يجوز أن ينصب على الظرف لهذا الفعل لأنهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم، ولكن على المفعول له.
الثاني: قال القفال رحمه الله: يجوز أن يكون التقدير: والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل، أي: لا يهديهم إلى الجنة، كما قال: ﴿وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ۝١٦٨ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١٦٨، ١٦٩].

والقول الثاني: أنها منقطعة عما قبلها، وعلى هذا التقدير ففيه أيضًا وجهان: الأول: أن التقدير: اذكر يوم يجمع الله الرسل. والثاني: أن يكون التقدير: يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت.

المسألة الثانية: قال صاحب (الكشاف) قوله: ماذا منتصب بأجبتم انتصاب مصدره على معنى أي أجابه أجبتم، إجابة إنكار أم إجابة إقرار؟ ولو أريد الجواب لقيل بماذا أجبتم. فإن قيل: وأي فائدة في هذا السؤال؟ قلنا: توبيخ قومهم، كما أن قوله: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨، ٩] المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل.

المسألة الثالثة: ظاهر قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ يدل على أن الأنبياء لا يشهدون لأممهم. والجمع بين هذا وبين قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤١] مشكل. وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] فإذا كانت أمتنا تشهد لسائر الناس فالأنبياء أولى بأن يشهدوا لأممهم بذلك.

والجواب عنه من وجوه: الأول: قال جمع من المفسرين: إن للقيامة زلازل وأهوالاً بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها. فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند مشاهدة تلك الأهوال ينسون أكثر الأمور، فهنالك يقولون: لا علم لنا، فإذا عادت قلوبهم إليهم فعند ذلك يشهدون للأمم. وهذا الجواب وإن ذهب إليه جمع عظيم من الأكابر فهو عندي ضعيف، لأنه تعالى قال في صفة أهل الثواب: ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾ [الأنبياء: ١٠٣] وقال أيضًا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ۝٣٨ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ [عبس: ٣٨، ٣٩] بل إنه تعالى قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢] فكيف يكون حال الأنبياء والرسل أقل من ذلك، ومعلوم أنهم لو خافوا لكانوا أقل منزلة من هؤلاء الذين أخبر الله تعالى عنهم أنهم لا يخافون ألبتة. والوجه الثاني: أن المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان؟ فيقول: أنت أعلم به مني، كأنه قيل: لا يُحتاج فيه إلى الشهادة لظهوره، وهذا أيضًا ليس بقوي؛ لأن السؤال إنما وقع عن كل الأمة وكل الأمة ما كانوا كافرين حتى تريد الرسل بالنفي تبكيتهم وفضيحتهم.

والوجه الثالث: في الجواب وهو الأصح، وهو الذي اختاره ابن عباس: أنهم إنما قالوا لا

علم لنا لأنك تعلم ما أظهروا وما أضمروا ونحن لا نعلم إلا ما أظهروا، فعلمك فيهم أنفذ من علمنا. فلهذا المعنى نفوا العلم عن أنفسهم لأن علمهَم عند الله كلا علم.

والوجه الرابع في الجواب: أنهم قالوا: لا علم لنا، إلا أن علمنا جوابهم لنا وقت حياتنا، ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا. والجزاء والثواب إنما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا. فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا، وقوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ يشهد بصحة هذين الجوابين.

الوجه الخامس: وهو الذي خطر ببالي وقت الكتابة، أنه قد ثبت في علم الأصول أن العلم غير والظن غير، والحاصل عند كل أحد من حال الغير إنما هو الظن لا العلم، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ واللَّه يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ» وقال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّكُمْ لَتَخْتَصِمُونَ لَدَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ، فَمَنْ حَكَمْتُ لَهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ فَكَأَنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ»[١] أو لفظ هذا معناه. فالأنبياء قالوا: لا علم لنا ألبتة بأحوالهم، إنما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن، والظن كان معتبرًا في الدنيا؛ لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن، وأما الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن؛ لأن الأحكام في الآخرة مبنية على حقائق الأشياء، وبواطن الأمور. فلهذا السبب قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢] ولم يذكروا ألبتة ما معهم من الظن؛ لأن الظن لا عبرة به في القيامة.

الوجه السادس: أنهم لما علموا أنه سبحانه وتعالى عالم لا يجهل، حكيم لا يسفه، عادل لا يظلم، علموا أن قولهم لا يفيد خيرًا، ولا يدفع شرًا فرأوا أن الأدب في السكوت، وفي تفويض الأمر إلى عدل الحي القيوم الذي لا يموت.

المسألة الرابعة: قرئ (علامَ الغيوب) بالنصب. قال صاحب (الكشاف): والتقدير أن الكلام قد تمّ بقوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ﴾ أي: أنت الموصوف بأوصافك المعروفة، من العلم وغيره. ثم نصب ﴿عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ على الاختصاص، أو على النداء، أو وصفًا لاسم إن.

المسألة الخامسة: دلّت الآية على جواز إطلاق لفظ العلام عليه، كما جاز إطلاق لفظ الخَلّاق عليه. أما العلاّمة فإنهم أجمعوا على أنه لا يجوز إطلاقها في حقه، ولعل السبب ما فيه من لفظ التأنيث.

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب: (الأحكام)، باب: (موعظة الإمام للخصوم) (١٣/ ١٦٨)، حديث رقم (٧١٦٩)، ومسلم في كتاب: (الأقضية)، باب: (الحكم بالظاهر) (٣/ ٤/ ١٣٣٧)، كلاهما من طريق هشام بن عروة . . . به.

﴿فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿١١٠﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنا بينا أن الغرض من قوله تعالى للرسل: ﴿مَاذَا أُجِبْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٩] توبيخ من تمرد من أممهم، وأشد الأمم افتقارًا إلى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون أنهم أتباع عيسى عليه السلام؛ لأن طعن سائر الأمم كان مقصورًا على الأنبياء، وطعن هؤلاء الملاعين تعدى إلى جلال الله وكبريائه، حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل أن يصف الإله به، وهو اتخاذ الزوجة والولد، فلا جرَم ذكر الله تعالى أنه يعدد أنواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة، والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم؛ فإن كل واحدة من تلك النعم المعدودة على عيسى تدل على أنه عبد وليس بإله. والفائدة في هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الآية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم.

المسألة الثانية: موضع (إذ) يجوز أن يكون رفعًا بالابتداء على معنى ذاك إذ قال الله، ويجوز أن يكون المعنى اذكر إذ قال الله.

المسألة الثالثة: خرج قوله: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ﴾ على لفظ الماضي دون المستقبل، وفيه وجوه: الأول: الدلالة على قرب القيامة حتى كأنها قد قامت ووقعت وكل آت قريب، ويقال: الجيش قد أتى، إذا قرب إتيانهم. قال الله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ [النحل: ١]. الثاني: أنه ورد على حكاية الحال، ونظيرُه قولُ الرجل لصاحبه كأنك بنا وقد دخلنا بلدة كذا، فصنعنا فيها كذا، إذ صاح صائح فتركتني وأجبته. ونظيره من القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ﴾ [سبأ: ٥١]، ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ﴾ [الأنفال: ٥٠]، ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [سبأ: ٣١] والوجه في كل هذه الآيات ما ذكرناه، من أنه خرج على سبيل الحكاية عن الحال.

المسألة الرابعة: ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ يجوز أن يكون (عيسى) في محل الرفع لأنه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز أن يكون في محل النصب لأنه في نية الإضافة، ثم جعل الابن توكيدًا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه وجهان، نحو: يا زيد بن عمرو، ويا زيد بن عمرو، وأنشد النحويون:

يَا حَكَم بْنَ الْمُنْذِرِ بْنِ الْجَارُودِ[١]

برفع الأول ونصبه على ما بيناه

---

(١) هذا البيت لرؤبة بن الحجاج وهو كالآتي:

يا حَكَم بْنَ المُنْذِرِ بْنِ الجارُودْ   أَنْتَ الجَوادُ ابْنُ الجَوادِ المَحْمُودْ

المسألة الخامسة: قوله: ﴿نِعْمَتِي عَلَيْكَ﴾ أراد الجمع كقوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨] وإنما جاز ذلك لأن مضاف يصلح للجنس.

واعلم أن الله تعالى فسّر نعمته عليه بأمور: أولها: قوله: ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ وفيه وجهان: الأول: روح القدس هو جبريل عليه السلام، الروح جبريل، والقدس هو الله تعالى، كأنه أضافه إلى نفسه تعظيمًا له. الثاني: أن الأرواح مختلفة بالماهية، فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية، ومنها مشرقة، ومنها كَدِرة، ومنها خيرة، ومنها نذلة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ» (١) فالله تعالى خصّ عيسى بالروح الطاهرة النورانية المُشْرِقة العلوية الخَيِّرة. ولقائل أن يقول: لما دلّت هذه الآية على أن تأييد عيسى إنما حصل من جبريل أو بسبب روحه المختص به، قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل، لأنا قبل العلم بعصمة جبريل نُجوِّز أنه أعان عيسى عليه السلام على ذلك، على سبيل إغواء الخلق وإضلالهم، فما لم تُعرف عصمة جبريل لا يندفع هذا، وما لم تعرف نبوّة عيسى عليه السلام لا تعرف عصمة جبريل، فيلزم الدور. وجوابه: ما ثبت من أصلنا أن الخالق ليس إلا الله، وبه يندفع هذا السؤال.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ أما كلام عيسى في المهد فهو قوله: ﴿إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [مريم: ٣٠].

وقوله: ﴿تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ في موضع الحال. والمعنى: يكلمهم طفلاً وكهلاً من غير أن يتفاوت كلامه في هذين الوقتين وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لأحد من الأنبياء قبله ولا بعده.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾.

وفي (الكتاب) قولان: أحدهما: المراد به الكتابة وهي الخط. والثاني: المراد منه جنس الكتب. فإن الإنسان يتعلم أولاً كتبًا سهلة مختصرة، ثم يترقى منها إلى الكتب الشريفة. وأما الحكمة فهي عبارة عن العلوم النظرية، والعلوم العملية. ثم ذكر بعده ﴿وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ وفيه وجهان: الأول: أنهما خصا بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله: ﴿حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾

رؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي السعدي أبو الجحّاف أو أبو محمد.

؟ - ١٤٥هـ/ ؟ - ٧٦٢م. راجز، من الفصحاء المشهورين، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية. كان أكثر مقامه في البصرة، وأخذ عنه أعيان أهل اللغة وكانوا يحتجون بشعره ويقولون بإمامته في اللغة، مات في البادية، وقد أسنّ. وفي الوفيات: لما مات رؤبة قال الخليل: دفنا الشعر واللغة والفصاحة.

(١) **متفق عليه**: أخرجه البخاري في كتاب: (الأنبياء)، باب: (الأرواح جنود مجندة) (٦/ ٤٢٦)، حديث رقم (٣٣٣٦)، والبخاري في كتاب: (الأدب المفرد) (٢/ ٣٤٤)، حديث رقم (٩٠٠)، ومسلم في كتاب: (البر والصلة)، باب: (الأرواح جنود مجندة) (٤/ ٢٠٣١)، حديث رقم (١٥٩)، كلاهما من طريق سهيل... به.

[الأحزاب: ٧] ، والثاني: وهو الأقوى أن الاطلاع على أسرار الكتب الإلهية، لا يحصل إلا لمن صار بانيًا في أصناف العلوم الشرعية والعقلية الظاهرة التي يبحث عنها العلماء، فقوله ﴿وَٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾ إشارة إلى الأسرار التي لا يطلع عليها أحد إلا أكابر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِيۖ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: قرأ نافع (فتكون طائرًا) والباقون (طيرًا) بغير ألف وطير جمع طائر كضأن وضائن، وركب وراكب.

المسألة الثانية: أنه تعالى ذكر ههنا ﴿فَتَنفُخُ فِيهَا﴾ وذكر في آل عمران ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ﴾[آل عمران: ٤٩].

والجواب: أن قوله: ﴿كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ أي: هيئة مثل هيئة الطير، فقوله ﴿فَتَنفُخُ فِيهَا﴾ الضمير للكاف، لأنها صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع إلى الهيئة المضاف إليها لأنها ليست من خلقه ولا نفخه في شيء.

إذا عرفت هذا فنقول: الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير وتذكّر بحسب الظاهر. وإذا كان كذلك جاز أن يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير وأخرى على وجه التأنيث.

المسألة الثالثة: أنه تعالى اعتبر الإذن في خلق الطين كهيئة الطير، وفي صيرورته ذلك الشيء طيرًا. وإنما أعاد قوله: ﴿بِإِذۡنِي﴾ تأكيدًا لكون ذلك واقعًا بقدرة الله تعالى وتخليقه لا بقدرة عيسى وإيجاده.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَتُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ بِإِذۡنِيۖ﴾ وإبراء الأكمه والأبرص معروف، وقال الخليلي: الأكمه من ولد أعمى، والأعمى من ولد بصيرًا ثم عمي.

وسادسها: قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ تُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِيۖ﴾ أي: وإذ تخرج الموتى من قبورهم أحياء بإذني، أي: بفعلي ذلك عند دعائك، وعند قولك للميت: أخرج بإذن الله من قبرك، وذكر الإذن في هذه الأفاعيل إنما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله تعالى كقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفۡسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾[آل عمران: ١٤٥] أي: إلا بخلق الله الموت فيها.

وسابعها: قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ كَفَفۡتُ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذۡ جِئۡتَهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ﴾ **وفيه مسألتان:**

المسألة الأولى: قوله: ﴿إِذۡ جِئۡتَهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ﴾ يحتمل أن يكون المراد منه هذه البيّنات التي تقدم ذكرها، وعلى هذا التقدير فالألف واللام للعهد. ويحتمل أن يكون المراد منه جنس البينات.

المسألة الثانية: روي أنه عليه الصلاة والسلام لما أظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهودُ قتلَه فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه إلى السماء.

ثم قال تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ **وفيه مسألتان:**

المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي (ساحر) بالألف وكذلك في يونس وهود والصّف، وقرأ ابن عامر وعاصم في يونس بالألف فقط والباقون (سحر) فمن قرأ (ساحر) أشار إلى الرجل ومن قرأ (سحر) أشار به إلى ما جاء به. وكلاهما حَسَن؛ لأن كل واحد منهما قد تقدم ذكره. قال الواحديّ رحمه الله: والاختيار (سحر) لجواز وقوعه على الحدث والشخص، أما وقوعه على الحدث فظاهر وأما وقوعه على الشخص، فتقول: هذا سحر وتريد به ذو سحر، كما قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ﴾ [البقرة: ١٧٧] أي: ذا البر قال الشاعر:

فَــإِنَّــمَــا هِــيَ إِقْــبَــالٌ وَإِدْبَــارُ

المسألة الثانية: فإن قيل: إنه تعالى شرع ههنا في تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول الكفار في حقه ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ ليس من النعم، فكيف ذكره ههنا؟

والجواب: أن من الأمثال المشهورة أن كل ذي نعمة محسود، وطعن الكفار في عيسى عليه السلام بهذا الكلام، يدل على أن نعم الله في حقه كانت عظيمة فَحُسن ذكره عند تعديد النعم للوجه الذي ذكرناه.

﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾﴾

وثامنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِى وَبِرَسُولِى﴾ وقد تقدم تفسير الوَحْي. فمن قال إنهم كانوا أنبياء قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى إلى الأنبياء. ومن قال إنهم ما كانوا أنبياء، قال: المراد بذلك الوحي الإلهام والإلقاء في القلب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧]، وقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨] وإنما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لأن صيرورة الإنسان مقبول القول عند الناس محبوبًا في قلوبهم من أعظم نعم الله على الإنسان. وذكر تعالى أنه لما ألقى ذلك الوحي في قلوبهم، آمنوا وأسلموا وإنما قدم ذكر الإيمان على الإسلام، لأن الإيمان صفة القلب، والإسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر، يعني آمنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم.

فإن قيل: إنه تعالى قال في أول الآية: ﴿ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ﴾ [المائدة: ١١٠] ثم إن جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام، وليس لأمه بشيء منها تعلق.

قلنا: كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل الضمن والتبع للأم، ولذلك قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً﴾ [المؤمنون: ٥٠] فجعلهما معا آية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر. وروي أنه تعالى لما قال لعيسى ﴿ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ﴾

[المائدة: ١١٠] كان يلبس الشعر ويأكل الشجر، ولا يدخر شيئًا لغد ويقول: مع كل يوم رزقه، ومن لم يكن له بيت فيخرب، ولا ولد فيموت، أينما أمسى بات.

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ قَالَ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: في قوله: ﴿إِذْ قَالَ﴾ وجهان: الأول: أوحيت إلى الحواريين إذ قال الحواريون. الثاني: اذكر إذ قال الحواريون.

المسألة الثانية: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ قرأ الكسائي (هل تستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب وبإدغام اللام في التاء، وسبب الإدغام أن اللام قريب المخرج من التاء لأنهما من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الإدغام، وهذه القراءة مروية عن علي وابن عباس. وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كانوا أعلم بالله من أن يقولوا هل يستطيع، وإنما قالوا: هل تستطيع أن تسأل ربك. وعن معاذ بن جبل: أقرأني رسول الله ﷺ (هل تستطيع) بالتاء (ربك) بالنصب والباقون يستطيع بالياء ربك برفع الباء وبالإظهار، فأما القراءة الأولى فمعناها: هل تسطيع سؤال ربك؟ قالوا: وهذه القراءة أولى من الثانية؛ لأن هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى، والثانية توجب شكهم في استطاعة الله، ولا شك أن الأولى أولى، وأما القراءة الثانية ففيها إشكال، وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة: ١١١] وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك؟

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما وصفهم بالإيمان والإسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما، ثم أتبع ذلك بقوله حكاية عنهم: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ فدل ذلك على أنهم كانوا شاكين متوقفين؛ فإن هذا القول لا يصدر عمن كان كاملاً في الإيمان وقالوا: ونعلم أن قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب، وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم (اتقوا الله إن كنتم مؤمنين) يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان.

والوجه الثاني في الجواب: أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطُّمأنينة، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] فإن مشاهدة مثل هذه الآية لا شك أنها تورث الطمأنينة، ولهذا السبب قالوا: وتطمئن قلوبنا.

والوجه الثالث: في الجواب أن المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك هل هو جائز في الحكمة أم لا، وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعًا؛ فإن المنافي من جهة

الحكمة كالمنافي من جهة القدرة، وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة، وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه؛ فإنه إن لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالاً غير مقدور؛ لأن خلاف المعلوم غير مقدور.

الوجه الرابع: قال السدي: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ أي: هل يطيعك ربك إن سألته، وهذا تفريع على أن استطاع بمعنى أطاع والسين زائدة.

الوجه الخامس: لعلّ المراد بالرب: هو جبريل عليه السلام، لأنه كان يربيه ويخصه بأنواع الإعانة، ولذلك قال تعالى في أول الآية: ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾[المائدة: ١١٠] يعني: أنك تدعي أنه يربيك ويخصك بأنواع الكرامة، فهل يقدر على إنزال مائدة من السماء عليك.

والوجه السادس: أنه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه، بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف، ويقول: هل يقدر السلطان على إشباع هذا ويكون غرضه منه أن ذلك أمر جلي واضح، لا يجوز لعاقل أن يشك فيه، فكذا ههنا.

المسألة الثالثة: قال الزجاج: المائدة فاعلة من ماد يميد، إذا تحرك فكأنها تميد بما عليها. وقال ابن الأنباري سميت مائدة لأنها عطية من قول العرب: ماد فلان فلانًا يميده ميدًا إذا أحسن إليه، فالمائدة على هذا القول، فاعلة من الميد بمعنى معطية، وقال أبو عبيدة: المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية، وأصلها مميدة ميد بها صاحبها، أي: أعطيها وتفضل عليه بها، والعرب تقول مادني فلان يميدني إذا أحسن إليه.

ثم قال تعالى: ﴿قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ وفيه وجهان: الأول: قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجزة، فإنه جارٍ مجرى التعنت والتحكم، وهذا من العبد في حضرة الرب جرم عظيم، ولأنه أيضًا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة، وهو جرم عظيم. الثاني: أنه أمرهم بالتقوى لتصير التقوى سببًا لحصول هذا المطلوب، كما قال: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[الطلاق: ٢، ٣]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾[المائدة: ٣٥]، وقوله: ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ يعني: إن كنتم مؤمنين بكونه سبحانه وتعالى قادرًا على إنزال المائدة فاتقوا الله لتصير تقواكم وسيلة إلى حصول هذا المطلوب.

قال تعالى: ﴿قَالُوا نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝١١٣ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ۝١١٤﴾

والمعنى كأنهم لما طلبوا ذلك قال عيسى لهم: إنه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة، فأجابوا وقالوا: إنا لا نطلب هذه المائدة لمجرد أن تكون معجزة بل لمجموع أمور كثيرة: أحدها: أنا نريد أن نأكل منها؛ فإن

الجوع قد غلبنا ولا نجد طعامًا آخر . وثانيها : أنا وإن علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ، ولكنا إذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة . وثالثها : أنا وإن علمنا بسائر المعجزات صدقك ، ولكن إذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة . ورابعها : أن جميع تلك المعجزات التي أوردتها كانت معجزات أرضية ، وهذه معجزة سماوية وهي أعجب وأعظم ، فإذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين ، نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني إسرائيل ، ونكون عليها من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة ، ثم قال تعالى :

ثم قال تعالى: ﴿ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى : أما الكلام في (اللهم) فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله : ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]فقوله : (اللهم) نداء ، وقوله : (ربنا) نداء ثان وأما قوله : (تكون لنا) صفة للمائدة وليس بجواب للأمر ، وفي قراءة عبد الله (تكن) لأنه جعله جواب الأمر . قال الفراء : وما كان من نكرة قد وقع عليها أمر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع ، ومثاله قوله تعالى : ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِي﴾ [مريم: ٥، ٦]بالجزم والرفع ﴿فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ﴾ [القصص: ٣٤]بالجزم والرفع ، وأما قوله : ﴿ عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا﴾ أي : نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيدًا نعظمه نحن ومن يأتي بعدنا ، ونزلت يوم الأحد فاتخذه النصارى عيدًا ، والعيد في اللغة اسم لما عاد إليك في وقت معلوم ، واشتقاقه من عاد يعود ، فأصله هو العَود ، فسمي العيد عيدًا لأنه يعود كل سنة بفرح جديد ، وقوله : ﴿ وَءَايَةً مِّنكَ﴾ أي : دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك ﴿ وَٱرْزُقْنَا﴾ أي : وارزقنا طعامًا نأكله ﴿ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ .

المسألة الثانية : تأمل في هذا الترتيب ، فإن الحواريين لما سألوا المائدة ذكروا في طلبها أغراضًا ، فقدموا ذكر الأكل فقالوا : ﴿نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا﴾ [المائدة: ١١٣]وأخروا الأغراض الدينية الروحانية ، فأما عيسى فإنه لما طلب المائدة وذكر أغراضه فيها قدم الأغراض الدينية وأخر غرض الأكل ، حيث قال : ﴿ وَٱرْزُقْنَا﴾ وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الأرواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ، ثم إن عيسى عليه السلام لشدة صفاء دينه وإشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله : ﴿ وَٱرْزُقْنَا﴾ لم يقف عليه بل انتقل من الرزق إلى الرازق فقال : ﴿ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ فقوله : ﴿ رَبَّنَآ﴾ ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى ، وقوله : ﴿ أَنزِلْ عَلَيْنَا﴾ انتقال من الذات إلى الصفات .

وقوله : ﴿ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا﴾ إشارة إلى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث إنها نعمة ، بل من حيث إنها صادرة عن المنعم ، وقوله : ﴿ وَءَايَةً مِّنكَ﴾ إشارة إلى كون هذه المائدة دليلًا لأصحاب النظر والاستدلال ، وقوله : ﴿ وَٱرْزُقْنَا﴾ إشارة إلى حصة النفس وكل ذلك نزول

من حضرة الجلال. فانظر كيف ابتدأ بالأشرف فالأشرف نازلاً إلى الأدون فالأدون. ثم قال: ﴿وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ وهو عروج مرة أخرى من الخلق إلى الخالق، ومن غير الله إلى الله ومن الأخس إلى الأشرف، وعند ذلك تلوح لك شمة من كيفية عروج الأرواح المشرقة النورانية الإلهية ونزولها، اللهم اجعلنا من أهله.

المسألة الثالثة: في قراءة زيد ﴿تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا﴾ والتأنيث بمعنى الآية.

ثم قال تعالى: ﴿قَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّىٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١١٥﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر وعاصم ونافع (منزّلها) بالتشديد، والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وأنزل، وقيل: بالتشديد أي: منزّلها مرة بعد أخرى، وبالتخفيف مرة واحدة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ﴾ أي: بعد إنزال المائدة ﴿فَإِنِّىٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ قال ابن عباس: يعني: مسخهم خنازير. وقيل: قردة. وقيل: جنسًا من العذاب لا يعذب به غيرهم. قال الزجاج: ويجوز أن يكون ذلك العذاب معجلاً لهم في الدنيا، ويجوز أن يكون مؤخرًا إلى الآخرة، وقوله: ﴿مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يعني: عالمي زمانهم.

المسألة الثالثة: قيل: إنهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم في مفازة على غير ماء ولا طعام، ولذلك قالا: نريد أن نأكل منها.

المسألة الرابعة: اختلفوا في أن عيسى عليه السلام هل سأل المائدة لنفسه أو سألها لقومه، وإن كان قد أضافها إلى نفسه في الظاهر وكلاهما محتمل، والله أعلم.

المسألة الخامسة: اختلفوا في أنه هل نزلت المائدة. فقال الحسن ومجاهد: ما نزلت، واحتجوا عليه بوجهين: الأول: أن القوم لما سمعوا قوله: ﴿أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ استغفروا وقالوا: لا نريدها. الثاني: أنه وصف المائدة بكونها عيدًا لأولهم وآخرهم فلو نزلت لبقي ذلك العيد إلى يوم القيامة. وقال الجمهور الأعظم من المفسرين: إنها نزلت؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِنِّى مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾ وهذا وعد بالإنزال جزمًا من غير تعليق على شرط، فوجب حصول هذا النزول.

والجواب عن الأول: أن قوله: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّىٓ أُعَذِّبُهُۥ﴾ شرط وجزاء لا تعلق له بقوله: ﴿إِنِّى مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾.

والجواب عن الثاني: أن يوم نزولها كان عيدًا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم.

المسألة السادسة: روي أن عيسى عليه السلام لما أراد الدعاء لبس صوفًا، ثم قال: «**اللهم أنزل علينا**» فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وأخرى تحتها، وهم ينظرون إليها حتى

سقطت بين أيديهم فبكى عليه السلام وقال: اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مُثْلة وعقوبة، وقال لهم: ليقم أحسنكم عملاً يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها. فقال شمعون رأس الحواريين: أنت أولى بذلك، فقام عيسى وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف المنديل. وقال: بسم الله خير الرازقين، فإذا سمكة مشوية بلا شوك ولا فلوس تسيل دسمًا. وعند رأسها ملح وعند ذَنَبها خل، وحولها من ألوان البقول ما خلا الكراث وإذا خمسة أرغفة على واحد منها زيتون، وعلى الثاني عسل، وعلى الثالث سمن، وعلى الرابع جبن، وعلى الخامس قديد، فقال شمعون: يا روح الله، أمِن طعام الدنيا أمِّن طعام الآخرة؟ فقال: ليس منهما ولكنه شيء اخترعه الله بالقدرة العالية، كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله، فقال الحواريون: يا روح الله، لو أريتنا من هذه الآية آية أخرى فقال: يا سمكة احيي بإذن الله فاضطربت، ثم قال لها عودي كما كنت فعادت مشوية، ثم طارت المائدة ثم عصوا من بعدها، فمُسِخوا قردةً وخنازير.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾﴾

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: هذا معطوف على قوله: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ﴾ [المائدة: ١١٠] وعلى هذا القول فهذا الكلام إنما يذكره لعيسى يوم القيامة، ومنهم من قال: إنه تعالى قال هذا الكلام لعيسى عليه السلام حين رفعه إليه، وتعلق بظاهر قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ﴾ و(إذ) تستعمل للماضي، والقول الأول أصح؛ لأن الله تعالى عقب هذه القصة بقوله: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩] والمراد به يوم القيامة، وأما التمسك بكلمة (إذ) فقد سبق الجواب عنه.

المسألة الثانية: في قوله: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ **سؤالان:**

أحدهما: أن الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب.

وثانيهما: أنه كان عالمًا بأن عيسى عليه السلام لم يقل ذلك فلم خاطبه به؟ فإن قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول: إن أحدًا من النصارى لم يذهب إلى القول بإلهية عيسى ومريم مع القول بنفي إلهية الله تعالى، فكيف يجوز أن ينسب هذا القول إليهم مع أن أحدًا منهم لم يقل به.

والجواب: عن السؤال الأول أنه استفهام على سبيل الإنكار.

والجواب: عن السؤال الثاني أن الإله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم والله تعالى ما خلقها ألبتة وإذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا: إن خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى ليس خالقها، فصح أنهم أثبتوا في حق بعض الأشياء كون عيسى ومريم إلهين له مع أن الله تعالى ليس إلهًا له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية.

ثم قال تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّۚ﴾ أما قوله: ﴿ سُبْحَٰنَكَ﴾ فقد فسرناه في قوله: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢].

وأعلم أن الله تعالى لما سأل عيسى أنك هل قلت كذا، لم يقل عيسى بأني قلت أو ما قلت، بل قال: ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق، وهذا ليس بحق ينتج أنه ما يكون لي أن أقول هذا الكلام.

ولما بيّن أنه ليس له أن يقول هذا الكلام شرع في بيان أنه هل وقع هذا القول منه أم لا فلم يقل بأني ما قلت هذا الكلام؛ لأن هذا يجري مجرى دعوى الطهارة والنزاهة، والمقام مقام الخضوع والتواضع، ولم يقل بأني قلته بل فوض ذلك إلى علمه المحيط بالكل.

فقال: ﴿ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥۚ﴾ وهذا مبالغة في الأدب وفي إظهار الذل والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الأمور بالكلية إلى الحق سبحانه.

ثم قال تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ﴾ **وفيه مسألتان:**

المسألة الأولى: المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما أخفي ولا أعلم ما تخفي، وقيل: تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك، وقيل: تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك، وقيل: تعلم ما كان مني في الدنيا ولا أعلم ما كان منك في الآخرة، وقيل: تعلم ما أقول وأفعل، ولا أعلم ما تقول وتفعل.

المسألة الثانية: تمسكت المجسِّمة بهذه الآية، وقالوا: النفس هو الشخص، وذلك يقتضي كونه تعالى جسمًا.

والجواب من وجهين:

الأول: أن النفس عبارة عن الذات، يقال: نفس الشيء وذاته بمعنى واحد.

والثاني: أن المراد تعلم معلومي ولا أعلم معلومك، ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة، وهو من فصيح الكلام.

ثم قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين، أعني قوله: ﴿ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥۚ﴾، وقوله: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ﴾.

قال تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾

ثم قال تعالى حكاية عن عيسى: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ (أن) مفسِّرة والمفسَّر هو الهاء في (به) الراجع إلى القول المأمور به، والمعنى: ما قلت لهم إلا قولاً أمرتني به، وذلك القول هو أن أقول لهم: اعبدوا الله ربي وربكم. واعلم أنه كان الأصل أن يقال: ما أمرتهم إلا بما أمرتني به إلا أنه وضع القول موضع الأمر، نزولاً على موجب الأدب الحسن، لئلا يجعل نفسه وربه أمرين معًا، ودلّ على الأصل بذكر أن المفسِّرة.

ثم قال تعالى: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ أي: كنت أشهد على ما يفعلون ما دمت مقيمًا فيهم.

﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ والمراد منه، وفاة الرفع إلى السماء، من قوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥].

﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ قال الزجاج: الحافظ عليهم المراقب لأحوالهم.

﴿وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ يعني أنت الشهيد لي حين كنت فيهم وأنت الشهيد عليهم بعد مفارقتي لهم، فالشهيد الشاهد، ويجوز حمله على الرؤية، ويجوز حمله على العلم، ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة، فالشهيد من أسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات.

ثم قال تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ **فيه مسائل:**

المسألة الأولى: معنى الآية ظاهر، وفيه سؤال: وهو أنه كيف جاز لعيسى عليه السلام أن يقول: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ والله لا يغفر الشرك.

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] علم أن قومًا من النصارى حكوا هذا الكلام عنه، والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرًا، بل يكون مذنبًا حيث كذب في هذه الحكاية، وغفران الذنب جائز، فلهذا المعنى: طلب المغفرة من الله تعالى، والثاني: أنه يجوز على مذهبنا من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزُّهّاد والعُبّاد النار؛ لأن الملك مُلكه ولا اعتراض لأحد عليه، فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله، وترك التعرض والاعتراض بالكلية، ولذلك ختم الكلام بقوله: ﴿فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ يعني أنت قادر على ما تريد، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك، فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية!! وقول: إن الله لا يغفر الشرك، فنقول: غفرانه جائز عندنا، وعند جمهور البصريين

من المعتزلة قالوا: لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب، وليس في إسقاطه على الله مضرة، فوجب أن يكون حسنًا بل دلّ الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودًا في شرع عيسى عليه السلام.

الوجه الثالث: في الجواب أن القوم قالوا هذا الكفر، فعيسى عليه السلام جوّز أن يكون بعضهم قد تاب عنه، فقال: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ﴾ علمت أن أولئك المعذبين ماتوا على الكفر، فلك أن تعذبهم بسبب أنهم عبادك، وأنت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة، وإن تغفر لهم علمت أنهم تابوا عن الكفر، وأنت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة.

الوجه الرابع: أنا ذكرنا أن من الناس من قال: إن قول الله تعالى لعيسى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] إنما كان عند رفعه إلى السماء لا في يوم القيامة، وعلى هذا القول فالجواب سهل؛ لأن قوله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ يعني: إن توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فإنهم عبادك فلك ذاك، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الايمان، وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضًا ذاك، وعلى هذا التقدير فلا إشكال.

المسألة الثانية: احتج بعض الأصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد ﷺ في حق الفساق، قالوا: لأن قول عيسى عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ ليس في حق أهل الثواب لأن التعذيب لا يليق بهم، وليس أيضًا في حق الكفار؛ لأن قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ لا يليق بهم، فدل على أن ذلك ليس إلا في حق الفساق من أهل الايمان، وإذا ثبت شفاعة الفسّاق في حق عيسى عليه السلام ثبت في حق محمد ﷺ بطريق الأولى؛ لأنه لا قائل بالفصل.

المسألة الثالثة: روى الواحدي رحمه الله أن في مصحف عبد الله (وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم) سمعت شيخي ووالدي رحمه الله يقول: ﴿ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ ههنا أولى من الغفور الرحيم؛ لأن كونه غفورًا رحيمًا يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج، وأما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة، فإن كونه عزيزًا يقتضي أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وأنه لا اعتراض عليه لأحد فإذا كان عزيزًا متعاليًا عن جميع جهات الاستحقاق، ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا أتم مما إذا كان كونه غفورًا رحيمًا يوجب المغفرة والرحمة، فكانت عبارته رحمه الله أن يقول: عز عن الكل. ثم حكم بالرحمة فكان هذا أكمل. وقال قوم آخرون: إنه لو قال: فإنك أنت الغفور الرحيم، أشعر ذلك بكونه شفيعًا لهم، فلما قال: ﴿فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ دل ذلك على أن غرضه تفويض الأمر بالكلية إلى الله تعالى، وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه.

قال تعالى: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ ﴿١٢٠﴾﴾

ثم قال تعالى: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: أجمعوا على أن المراد بهذا اليوم يوم القيامة، والمعنى: أن صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيامة، والدليل على أن المراد ما ذكرنا: أن صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم؛ ألا ترى أن إبليس قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢] فلم ينفعه هذا الصدق، وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ﴾ [المائدة: ١١٧].

المسألة الثانية: قرأ جمهور القرّاء ﴿يَوْمُ﴾ بالرفع، وقرأ نافع بالنصب، واختاره أبو عبيدة. فمن قرأ بالرفع، قال الزجاج: التقدير: هذا اليوم يوم منفعة الصادقين، وأما النصب ففيه وجوه: الأول: على أنه ظرف لقال، والتقدير: قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع. الثاني: أن يكون التقدير: هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم، ويجوز أن تجعل ظروف الزمان أخبارًا عن الأحداث بهذا التأويل، كقولك: القتال يوم السبت، والحج يوم عرفة، أي: واقع في ذلك اليوم. والثالث: قال الفرّاء: ﴿يَوْمَ﴾ أضيف إلى ما ليس باسم فبني على الفتح كما في يومئذ. قال البصريون: هذا خطأ؛ لأن الظرف إنما يبنى إذا أضيف إلى المبنى، كقول النابغة

عَلَى حِينَ عَاتَبْتُ الْمَشِيبَ عَلَى الصِّبَا (١)

بنى (حين) لإضافته إلى المبنيّ، وهو الفعل الماضي، وكذلك قوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ﴾ [الإنفطار: ١٩] بني لإضافته إلى (لا) وهي مبنية، أما هنا فالإضافة إلى معرب لأن ينفع فعل مستقبل، والفعل المستقبل معرب فالإضافة إليه لا توجب البناء، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾.

اعلم أنه تعالى لما أخبر أن صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيامة، شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب، وحقيقة الثواب: أنها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم. فقوله: ﴿لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ إشارة إلى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم، وقوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ إشارة إلى الدوام واعتبر هذه الدقيقة، فإنه أينما ذكر الثواب قال: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ وأينما

---

(١) تقدمت ترجمة النابغة.

ذكر عقاب الفساق من أهل الايمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأبيد، وأما قوله تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ فهو إشارة إلى التعظيم. هذا ظاهر قول المتكلمين، وأما عند أصحاب الأرواح المشرقة بأنوار جلال الله تعالى، فتحت قوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُۚ﴾ أسرار عجيبة لا تسمح الأقلام بمثلها جعلنا الله من أهلها، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ﴾ الجمهور على أن قوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ عائد إلى جملة ما تقدم من قوله: ﴿لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِي﴾ إلى قوله: ﴿وَرَضُواْ عَنْهُۚ﴾ وعندي أنه يحتمل أن يكون ذلك مختصًا بقوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُۚ﴾ فإنه ثبت عند أرباب الألباب أن جملة الجنة بما فيها بالنسبة إلى رضوان الله كالعدم بالنسبة إلى الوجود، وكيف والجنة مرغوب الشهوة، والرضوان صفة الحق وأي مناسبة بينهما، وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهريّ، ولكن كل ميسّر لما خلق له.

ثم قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

قيل: إن هذا جواب عن سؤال مقدر، كأنه قيل: من يعطيهم ذلك الفوز العظيم؟ فقيل: الذي له ملك السموات والأرض. وفي هذه الخاتمة الشريفة أسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها. فالأول: أنه تعالى قال: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّۚ﴾ ولم يقل: ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء، والسبب فيه التنبيه على أن كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره، وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها، فعلم الكل بالنسبة إلى علمه كلا علم، وقدرة الكل بالنسبة إلى قدرته كلا قدرة. والثاني: أن مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١] وكمال حال المؤمن في أن يشرع في العبودية وينتهي إلى الفناء المحض عن نفسه بالكلية. فالأول هو الشريعة وهو البداية والآخر هو الحقيقة وهو النهاية. فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقدرته وعلوه، وذلك هو الوصول إلى مقام الحقيقة، فما أحسن المناسبة بين ذلك المفتتح، وهذا المختتم! والثالث: أن السورة اشتملت على أنواع كثيرة من العلوم. فمنها: بيان الشرائع والأحكام والتكاليف، ومنها المناظرة مع اليهود في إنكارهم شريعة محمد عليه الصلاة والسلام، ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث، فختم السورة بهذه النكتة الوافية بإثبات كل هذه المطالب. فإنه قال: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّۚ﴾ ومعناه أن كل ما سوى الحق سبحانه فإنه ممكن لذاته موجود بإيجاده تعالى. وإذا كان الأمر كذلك كان مالكًا لجميع الممكنات والكائنات موجدًا لجميع الأرواح والأجساد، وإذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة. وأما حسن التكليف كيف شاء وأراد، فذاك ثابت، لأنه سبحانه لما كان مالكًا للكل، كان له أن يتصرف في الكل بالأمر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء وأراد. فصح القول بالتكليف على أي وجه أراده الحق سبحانه وتعالى. وأما الرد على اليهود فلأنه سبحانه لما كان مالك الملك فله بحكم

المالكية أن ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد عليهما الصلاة والسلام. وأما الرد على النصارى فلأن عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله؛ لأنا بينا أن الموجد إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره، وعيسى ومريم لا شك في كونهما داخلين في هذا القسم. فإذا دللنا على أن كل ما سوى الله تعالى ممكن لذاته موجود بإيجاد الله كائن بتكوين الله كان عيسى ومريم عليهما السلام كذلك. ولا معنى للعبودية إلا ذلك. فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقرير الذي ذكرناه أن هذه الآية التي جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت هذه السورة عليها، والله أعلم بأسرار كلامه.

تم تفسير هذه السورة بحمد لله ومَنِّه وصلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

سورة الأنعام

مكية إلا الآيات: ٢٠ و ٢٣ و ٩١ و ٩٣ و ١١٤ و ١٤١ و ١٥١ و ١٥٢ و ١٥٣ فمدنية

وآياتها ١٦٥ نزلت بعد سورة الحجر

قال ابن عباس رضي الله عنه: إنها مكية نزلت جملة واحدة، فامتلأ منها الوادي، وشيعها سبعون ألف ملك، ونزلت الملائكة فملئوا ما بين الأخشبين، فدعا الرسول ﷺ الكتاب وكتبوها من ليلتهم إلا ست آيات فإنها مدنيات ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى آخر الآيات الثلاث وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١] الآية، وقوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الأنعام: ٩٣]. وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «مَا نَزَلَ عَلَيَّ سُورَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ جُمْلَةً غَيْرَ سُورَةِ الْأَنْعَامِ، وَمَا اجْتَمَعَتِ الشَّيَاطِينُ لِسُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ جَمْعَهَا لَهَا، وَقَدْ بُعِثَ بِهَا إِلَيَّ مَعَ جِبْرِيلَ مَعَ خَمْسِينَ مَلَكًا أَوْ خَمْسِينَ أَلْفَ مَلَكٍ يَزُفُّونَهَا وَيَحُفُّونَهَا حَتَّى أَقَرُّوهَا فِي صَدْرِي كَمَا أُقِرَّ الْمَاءُ فِي الْحَوْضِ، وَلَقَدْ أَعَزَّنِي اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ بِهَا عِزًّا لاَ يُذِلُّنَا بَعْدَهُ أَبَدًا، فِيهَا دَحْضُ حُجَجِ الْمُشْرِكِينَ وَوَعْدٌ مِنَ اللَّهِ لاَ يُخْلِفُهُ».

وعن ابن المنكدر: لما نزلت سورة الأنعام سبح رسول الله ﷺ وقال: «لَقَدْ شَيَّعَ هَذِهِ السُّورَةَ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ مَا سَدَّ الْأُفُقَ».

قال الأصوليون: هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة: أحدهما: أنها نزلت دفعة واحدة. والثاني: أنها شيعها سبعون ألفًا من الملائكة. والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين، وذلك يدل على أن علم الأصول في غاية الجلالة والرفعة، وأيضًا فإنزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم، وبحسب الحوادث والنوازل. وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ①﴾

اعلم أن الكلام المستقصى في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ قد سبق في تفسير سورة الفاتحة، ولا بأس بأن نعيد بعض تلك الفوائد، **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: في الفرق بين المدح والحمد والشكر.

اعلم أن المدح أعم من الحمد، والحمد أعم من الشكر.

أما بيان أن المدح أعم من الحمد، فلأن المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل، ألا ترى أنه كما يحسن مدح الرجل العاقل على أنواع فضائله، فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته، ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته! فيقال: ما أحسنه وما أصفاه، وأما الحمد: فانه لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الإنعام والإحسان، فثبت أن المدح أعم من الحمد.

وأما بيان أن الحمد أعم من الشكر، فلأن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الإنعام، سواء كان ذلك الإنعام واصلاً إليك أو إلى غيرك، وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لأجل إنعام وصل إليك وحصل عندك. فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد، وهو أعم من الشكر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنما لم يقل المدح لله ولأنا بينا أن المدح كما يحصل للفاعل المختار، فقد يحصل لغيره. أما الحمد فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار. فكان قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ تصريحًا بأن المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة وليس علة موجبة له إيجاب العلة لمعلولها، ولا شك أن هذه الفائدة عظيمة في الدين وإنما لم يقل الشكر لله، لأنا بينا أن الشكر عبارة عن تعظيمة بسبب إنعام صدر منه ووصل إليك، وهذا مشعر بأن العبد إذا ذكر تعظيمه بسبب ما وصل إليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الأصلي به وصول النعمة إليه وهذه درجة حقيرة، فأما إذا قال: الحمد لله، فهذا يدل على أن العبد حمده لأجل كونه مستحقًا للحمد لا لخصوص أنه تعالى أوصل النعمة إليه، فيكون الإخلاص أكمل، واستغراق القلب في مشاهدة نور الحق أتم، وانقطاعه عما سوى الحق أقوى وأثبت.

المسألة الثانية: الحمد: لفظ مفرد محلى بالألف واللام فيفيد أصل الماهية.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يفيد أن هذه الماهية لله، وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله، فهذا يقتضي أن جميع أقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس إلا لله سبحانه.

فإن قيل: إن شكر المُنْعِم واجب، مثل شكر الأستاذ على تعليمه، وشكر السلطان على عدله، وشكر المحسن على إحسانه، كما قال عليه الصلاة والسلام: «**مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّه**».

قلنا: المحمود والمشكور في الحقيقة ليس إلا الله، وبيانه من وجوه: الأول: صدور الإحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الإحسان في قلب العبد، وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد، وإلا لافتقر في حصولها إلى داعية أخرى ولزم التسلسل، بل حصولها ليس إلا من الله سبحانه فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل، وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة ليس إلا الله، فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله

تعالى . وثانيها : أن كل من أحسن من المخلوقين إلى الغير ، فإنه إنما يُقدِم على ذلك الإحسان إما لجلب منفعة أو دفع مضرة ، أما جلب المنفعة : فانه يطمع بواسطة ذلك الإحسان بما يصير سببًا لحصول السرور في قلبه أو مكافأة بقليل أو كثير في الدنيا أو وجدان ثواب في الآخرة . وأما دفع المضرة ، فهو أن الإنسان إذا رأى حيوانًا في ضر أو بلية فإنه يرق قلبه عليه ، وتلك الرقة ألم مخصوص يحصل في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة ، فإذا حاول إنقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب الوقت ، فذلك الإحسان كأنه سبب أفاد تخليص القلب عن ألم الرقة الحسيّة ، فثبت أن كل ما سوى الحق فإنه يستفيد بفعل الإحسان إما جلب منفعة أو دفع مضرة ، أما الحق سبحانه وتعالى ، فإنه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة ولا دفع مضرة ، وكان المحسن الحقيقي ليس إلا الله تعالى ، فبهذا السبب كان المستحق لكل أقسام الحمد هو الله ، فقال : ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ . وثالثها : أن كل إحسان يقدم عليه أحد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل إلا بواسطة إحسان الله ؛ ألا ترى أنه لولا أن الله تعالى خلق أنواع النعمة وإلا لم يقدر الإنسان على إيصال تلك الحنطة والفواكه إلى الغير ، وأيضًا فلولا أنه سبحانه أعطى الإنسان الحواس الخمس التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم وإلا لعجز عن الانتفاع بها ؛ ولولا أنه سبحانه أعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة وإلا لما أمكنه الانتفاع بها ، فثبت أن كل إحسان يصدر عن محسن سوى الله تعالى ، فإن الانتفاع به لا يكمل إلا بواسطة إحسان الله تعالى ، وعند هذا يظهر أنه لا محسن في الحقيقة إلا الله ، ولا مستحق للحمد إلا الله ، فلهذا قال : ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ . ورابعها : أن الانتفاع بجميع النعم لا يمكن إلا بعد وجود المنتفع بعد كونه حيًّا قادرًا عالمًا ، ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعلم ليست إلا من الله سبحانه ؛ والتربية الأصلية والأرزاق المختلفة لا تحصل إلا من الله سبحانه من أول الطفولية إلى آخر العمر . ثم إذا تأمل الإنسان في آثار حكمة الرحمن في خلق الإنسان ووصل إلى ما أودع الله تعالى في أعضائه من أنواع المنافع والمصالح علم أنها بحر لا ساحل له ، كما قال تعالى : ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] فبتقدير : أن نسلم أن العبد يمكنه أن ينعم على الغير إلا أن نعم العبد كالقطرة ، ونعم الله لا نهاية لها أولاً وآخرًا وظاهرًا وباطنًا ، فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس إلا الله سبحانه فلهذا قال : ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ .

المسألة الثالثة : إنما قال : ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ولم يقل : أحمد الله ، لوجوه : أحدها : أن الحمد صفة القلب وربما احتاج الإنسان إلى أن يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلاً بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء ، فلو قال في ذلك الوقت أحمد الله ، كان كاذبًا واستحق عليه الذم والعقاب ، حيث أخبر عن دعوى شيء مع أنه ما كان موجودًا . أما إذا قال : الحمد لله ، فمعناه : أن ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله تعالى . وهذا الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد

والثناء حاضرًا في قلبه أو لم يكن، وكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين. وثانيها: روي أنه تعالى أوحى إلى داود عليه السلام يأمره بالشكر، فقال داود: يا رب وكيف أشكرك؟ وشكري لك لا يحصل إلا أن توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وإنها توجب الشكر لي أيضًا وذلك يجر إلى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له. فأوحى الله تعالى إلى داود: لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني.

إذا عرفت هذا فنقول: لو قال العبد: أحمد الله كان دعوى أنه أتى بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال. إنما لو قال: الحمد لله فليس فيه ادعاء أن العبد أتى بالحمد والثناء، بل ليس فيه إلا أنه سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الإتيان بذلك الحمد أو لم يقدر عليه، فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه. وثالثها: أنه لو قال: أحمد الله كان ذلك مشعرًا بأنه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره. أما إذا قال: الحمد لله، فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من أول خلق العالم إلى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنان ودركات النيران، كما قال تعالى: ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ﴾ [يونس: ١٠] فكان هذا الكلام أفضل وأكمل.

المسألة الرابعة: اعلم أن هذه الكلمة مذكورة في أول سور خمسة. أولها: الفاتحة، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] وثانيها: في أول هذه السورة، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ١] والأول أعم لأن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، فقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى، أما قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى، أما قوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ لا يدخل فيه إلا خلق السموات والأرض والظلمات والنور، ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات، فكان التحميد المذكور في أول هذه السورة كأنه قسم من الأقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة وتفصيل لتلك الجملة. وثالثها: سورة الكهف، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الكهف: ١] وذلك أيضًا تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن، وبالجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل. ورابعها: سورة سبأ، وهي قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ١] وهو أيضًا قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وخامسها: سورة فاطر، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١] وظاهر أيضًا أنه قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فظهر أن الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في أول الفاتحة، وهو قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وذلك لأن كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته، وإما ممكن الوجود لذاته. وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى، وما سواه ممكن، وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلا بإيجاد الله تعالى وتكوينه، والوجود نعمة فالإيجاد إنعام وتربية، فلهذا السبب قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وأنه تعالى

المربي لكل ما سواه والمحسن إلى كل ما سواه. فذلك الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود. أما التحميدات المذكورة في أوائل هذه السور فكان كل واحد منها قسم من أقسام ذلك التحميد ونوع من أنواعه.

فإن قيل: ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب؟ وأيضًا لم قال ههنا: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ بصيغة فعل الماضي؟ وقال في سورة فاطر: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ بصيغة اسم الفاعل.

فنقول في الجواب عن الأول: الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق سبحانه عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات، وأما كونه فاطرًا فهو عبارة عن الإيجاد والابداع، فكونه تعالى خالقًا إشارة إلى صفة العلم، وكونه فاطرًا إشارة إلى صفة القدرة، وكونه تعالى ربًّا ومربيًا مشتمل على الأمرين، فكان ذلك أكمل.

والجواب عن الثاني: أن الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات، والعلم بالشيء صح تقدمه على وجود المعلوم. ألا ترى أنه يمكننا أن نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود. أما إيجاد الشيء، فإنه لا يحصل إلا حال وجود الأثر بناء على مذهبنا أن القدرة إنما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور. فلهذا السبب قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ والمراد أنه كان عالمًا بها قبل وجودها، وقال: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ والمراد أنه تعالى إنما يكون فاطرًا لها وموجدًا لها عند وجودها.

المسألة الخامسة: في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ قولان: الأول: المراد منه احمدوا الله تعالى، وإنما جاء على صيغة الخبر لفوائد: إحداها: أن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يفيد تعليم اللفظ والمعنى، ولو قال: احمدوا لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين. وثانيها: أنه يفيد أنه تعالى مستحق الحمد، سواء حمده حامد أو لم يحمده. وثالثها: أن المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر أولى.

والقول الثاني: وهو قول أكثر المفسرين معناه: قولوا: الحمد لله. قالوا: والدليل على أن المراد منه تعليم العباد أنه تعالى قال في أثناء السورة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٤] وهذا الكلام لا يليق ذكره إلا بالعباد. والمقصود أنه سبحانه لما أمر بالحمد وقد تقرر في العقول أن الحمد لا يحسن إلا على الإنعام، فحينئذ يصير هذا الأمر حاملاً للمكلف على أن يتفكر في أقسام نعم الله تعالى عليه. ثم إن تلك النعم يستدل بذكرها على مقصودين شريفين: أحدهما: أن هذه النعم قد حدثت بعد أن كانت معدومة فلا بدّ لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد؛ لأن كل أحد يريد تحصيل جميع أنواع النعم لنفسه، فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره، لوجب أن يكون كل واحد واصلاً إلى جميع أقسام النعم إذ لا أحد إلا وهو يريد تحصيل كل النعم لنفسه، ولما ثبت أنه لا بدّ لحدوث هذه النعم من محدث وثبت أن ذلك

المحدث ليس هو العبد، فوجب الاقرار بمحدث قاهر قادر، وهو الله سبحانه وتعالى.

والنوع الثاني: من مقاصد هذه الكلمة أن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها فإذا أمر الله تعالى العبد بالتحميد، وكان الأمر بالتحميد مما يحمله على تذكر أنواع نعم الله تعالى، صار ذلك التكليف حاملاً للعبد على تذكر أنواع نعم الله عليه، ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والإحصاء، صار تذكر تلك النعم موجبة رسوخ حب الله تعالى في قلب العبد. فثبت أن تذكيرالنعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين. إحداهما: الاستدلال بحدوثها عن الإقرار بوجود الله تعالى. وثانيهما: أن الشعور بكونها نعمًا يوجب ظهور حب الله في القلب، ولا مقصود من جميع العبادات إلا هذان الأمران. فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

واعلم أن هذه الكلمة بحر لا ساحل له؛ لأن العالم اسم لكل ما سوى الله تعالى، وما سوى الله إما جسم أو حالٌ فيه أو لا جسم ولا حالٌ فيه، وهو الأرواح. ثم الأجسام إما فلكية، وإما عنصرية. أما الفلكيات فأولها العرش المجيد، ثم الكرسي الرفيع. ويجب على العاقل أن يعرف أن العرش ما هو، وأن الكرسي ما هو، وأن يعرف صفاتهما وأحوالهما، ثم يتأمل أن اللوح المحفوظ، والقلم والرفرف، والبيت المعمور، وسدرة المنتهى ما هي، وأن يعرف حقائقها، ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها وأجرامها وأبعادها، ثم يتأمل في الكواكب الثابتة والسيارة، ثم يتأمل في عالم العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان، ثم يتأمل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقه الأشياء الحقيرة والضعيفة كالبق والبعوض، ثم ينتقل منها إلى معرفة أجناس الأعراض وأنواعها القريبة والبعيدة، وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من أنواعها، ثم ينتقل منها إلى تعرف مراتب الأرواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية، ومراتب الأرواح المقدسة عن علائق الأجسام المشار إليها بقوله: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء: ١٩] فإذا استحضر مجموع هذه الأشياء بقدر القدرة والطاقة، فقد حضر في عقله ذرة من معرفة العالم، وهو كل ما سوى الله تعالى. ثم عند هذا يعرف أن كل ما حصل لها من الوجود وكمالات الوجود في ذواتها من صفاتها وأحوالها وعلائقها، فمن إيجاد الحق ومن جوده ووجوده، فعند هذا يعرف من معنى قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ذرة، وهذا بحر لا ساحل له، وكلام لا آخر له، والله أعلم.

المسألة السادسة: إنا وإن ذكرنا أن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ أُجري مجرى قوله: قولوا: الحمد لله ربّ العالمين فإنما ذكرناه لأن قوله في أثناء السورة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٤] لا يليق إلا بالعبد فلهذا السبب افتقرنا هناك إلى هذا الإضمار. أما هذه السورة وهي قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ فلا يبعد أن يكون المراد منه ثناء الله تعالى به على نفسه.

وإذا ثبت هذا فنقول: إن هذا يدل من بعض الوجوه، على أنه تعالى منزّه عن الشبيه في اللذات والصفات والأفعال وذلك لأن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ جارٍ مجرى مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد، فلما أمرنا بذلك دلّ هذا على أنه لا يمكن قياس الحق على الخلق، فكما أن هذا قبيح من الخلق مع أنه لا يقبح من الحق، فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب أن يقبح من الحق. وبهذا الطريق وجب أن يبطل كلمات المعتزلة في أن ما قبح منا وجب أن يقبح من الله.

إذا عرفت بهذا الطريق أن أفعاله لا تشبه أفعال الخلق، فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق، وذاته لا تشبه ذوات الخلق، وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابهًا لغيره في الذات والصفات والأفعال، فهو الله سبحانه واحد في ذاته، لا شريك له في صفاته، ولا نظير له واحد في أفعاله لا شبيه له تعالى وتقدس والله أعلم.

أما قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ ففيه مسألتان: الأولى: في السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهي ثلاثة:

السؤال الأول: أن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ جارٍ مجرى ما يقال: جاءني الرجل الفقيه. فإن هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بفقيه، وإلا لم يكن إلى ذكر هذه الصفة حاجة، كذا ههنا قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ يوهم أن هناك إلهًا لم يخلق السموات والأرض، وإلا فأي فائدة في هذه الصفة؟

والجواب: أنا بينا أن قوله (الله) جار مجرى اسم العلم. فإذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز، بل تعريف كون ذلك المعنى المُسَمّى، موصوفًا بتلك الصفة، مثاله إذا قلنا: الرجل العالم، فقولنا: الرجل اسم الماهية، والماهية تتناول الأشخاص المذكورين الكثيرين. فكان المقصود ههنا من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل بهذا الاعتبار عن سائر الرجال بهذه الصفة. أما إذا قلنا: زيد العالم، فلفظ زيد اسم علم، وهو لا يفيد إلا هذه الذات المعينة؛ لأن أسماء الأعلام قائمة مقام الإشارات. فإذا وصفناه بالعلمية امتنع أن يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره، بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفًا بهذه الصفة. ولما كان لفظ (الله) من باب أسماء الأعلام، لا جرم كان الأمر على ما ذكرناه، والله أعلم.

السؤال الثاني: لم قدم ذكر السماء على الأرض، مع أن ظاهر التنزيل يدل على أن خلق الأرض مقدم على خلق السماء؟

والجواب: السماء كالدائرة، والأرض كالمركز، وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس، فإن حصول المركز لا يوجب تعين الدائرة لإمكان أن يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها، فلما كانت السماء متقدمة على الأرض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الأرض بهذا الاعتبار.

السؤال الثالث: لم ذكر السماء بصيغة الجمع والأرض بصيغة الواحد مع أن الأرَضِين أيضًا كثيرة، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[الطلاق: ١٢].

والجواب: أن السماء جارية مجرى الفاعل والأرض مجرى القابل. فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر، وذلك يخل بمصالح هذا العالم. أما لو كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الأربعة، وسائر الأحوال المختلفة، وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم. أما الأرض فهي قابلة للأثر والقابل الواحد كاف في القبول، وأما دلالة الآية المذكورة على تعدد الأرَضِين فقد بينا في تفسير تلك الآية كيفية الحال فيها، والله أعلم.

المسألة الثانية: اعلم أن المقصود من هذه الآية ذكر الدلالة على وجود الصانع. وتقريره أن أجرام السموات والأرض تقدرت في أمور مخصوصة بمقادير مخصوصة، وذلك لا يمكن حصوله إلا بتخصيص الفاعل المختار. أما بيان المقام الأول فمن وجوه: الأول: أن كل فلك مخصوص اختص بمقدار معين مع جواز أن يكون الذي كان حاصلاً مقدارًا أزيد منه أو أنقص منه. والثاني: أن كل فلك بمقدار مركب من أجزاء، والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجًا وبالعكس. فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص أمر جائز. والثالث: أن الحركة والسكون جائزان على كل الأجسام بدليل أن الطبيعة الجسمية واحدة. ولوازم الأمور الواحدة واحدة. فإذا صح السكون والحركة على بعض الأجسام وجب أن يصحا على كلها: فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بأمر ممكن. والرابع: أن كل حركة، فإنه يمكن وقوعها أسرع مما وقع وأبطأ مما وقع، فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بأمر ممكن. والخامس: أن كل حركة، وقعت متوجهة إلى جهة، فإنه يمكن وقوعها متوجهة إلى سائر الجهات. فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بأمر ممكن. والسادس: أن كل فلك فإنه يوجد جسم آخر إما أعلى منهُ وإما أسفل منه، وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب أمرًا ممكنًا، بدليل أن الأجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية، فكل ما صحّ على بعضها صح على كلها، فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب أمرًا ممكنًا. والسابع: وهو أن لحركة كل فلك أولاً، لأن وجود، حركة لا أول لها محال. لأن حقيقة الحركة انتقال من حالة إلى حالة، وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير، والأول ينافي المسبوقية بالغير، والجمع بينهما محال. فثبت أن لكل حركة أولاً، واختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده اختصاص بأمر ممكن. والثامن: هو أن الأجسام، لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس، اختصاصًا بأمر ممكن. والتاسع: وهو أن حركاتها فعل لفاعل مختار، ومتى كان كذلك فلها أول. بيان المقام الأول أن المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها، فيلزم من دوام تلك العلة، دوام كل واحد من الأجزاء المتقومة في هذه الحركة، ولما كان ذلك محالاً

ثبت أن المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات، بل فاعلاً مختارًا. وإذا كان كذلك، وجب كون ذلك الفاعل متقدمًا على هذه الحركات، وذلك يوجب أن يكون لها بداية. العاشر: أنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل أنا نعلم بالضرورة أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الأعلى فإنا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا، وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة، وإذا كان كذلك ثبت أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له، وإذا كان كذلك فحصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الأحياز أمر ممكن، فثبت بهذه الوجوه العشرة أن أجرام السموات والأرضين مختلفة بصفات وأحوال، فكان يجوز في العقل حصول أضدادها ومقابلاتها، فوجب أن لا يحصل هذا الاختصاص الخاص إلا لمرجح ومقدر وإلا فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال.

وإذا ثبت هذا فنقول: إنه لا معنى للخلق إلا التقدير. فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة، وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة. فلهذا المعنى. قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ والله أعلم.

ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والأرض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع.

واعلم أن منافع السموات أكثر من أن تحيط بجزء من أجزائها المجلدات، وذلك لأن السموات بالنسبة إلى مواليد هذا العالم جارية مجرى الأب والأرض بالنسبة إليها جارية مجرى الأم فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة أرضية وبها يتم أمر المواليد الثلاثة. والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل له.

أما قوله: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: لفظ ﴿وَجَعَلَ﴾ يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صيّر كقوله: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩] والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير، وفي الجعل معنى التضمين والتصيير، كإنشاء شيء من شيء، وتصيير شيء شيئًا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩] وقوله: ﴿وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النبأ: ٨] وقوله: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [ص: ٥] وإنما حسن لفظ الجعل ههنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كأنه كل واحد منهما إنما تولد من الآخر.

المسألة الثانية: في لفظ ﴿ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ قولان: الأول: أن المراد منهما الأمران المحسوسان بحس البصر، والذي يقوي ذلك أن اللفظ حقيقة فيهما. وأيضًا هذان الأمران إذا جعلا مقرونين بذكر السموات والأرض، فإنه لا يفهم منهما إلا هاتان الكيفيتان المحسوستان. والثاني: نقل الواحدي عن ابن عباس أنه قال: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ أي: ظلمة الشرك والنفاق

والكفر والنور يريد نور الإسلام والإيمان والنبوّة واليقين. ونقل عن الحسن أنه قال: يعني الكفر والإيمان، ولا تفاوت بين هذين القولين، فكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس. ولقائل أن يقول: حمل اللفظ على الوجه الأول أولى، لما ذكرنا أن الأصل حمل اللفظ على حقيقته، ولأن الظلمات والنور إذا كان ذكرهما مقرونًا بالسموات والأرض لم يفهم منه إلا ما ذكرناه. قال الواحدي: والأولى حمل اللفظ عليهما معًا. وأقول هذا مشكل؛ لأنه حمل اللفظ على مجازه، واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معًا.

المسألة الثالثة: إنما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لأجل أن الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شأنه قبول النور، وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور، والدليل عليه أنه إذا جلس إنسان بقرب السراج، وجلس إنسان آخر بالبعد منه، فإن البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيًا مضيئًا، وأما القريب فإنه لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلمًا، فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة إلى هذين الشخصين المذكورين، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الظلمة ليست كيفية وجودية.

وإذ ثبت هذا فنقول: عدم المحدثات متقدم على وجودها، فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقق على النور، فوجب تقديمها في اللفظ، ومما يقوي ذلك ما يروى في الأخبار الإلهية أنه تعالى خلق الخلق في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره.

المسألة الرابعة: لقائل أن يقول: لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع، والنور بصيغة الواحد؟ فنقول: أما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الإيمان، فكلامه ههنا ظاهر؛ لأن الحق واحد والباطل كثير، وأما من حملها على الكيفية المحسوسة، فالجواب: أن النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية، ثم إنها تقبل التناقص قليلاً قليلاً، وتلك المراتب كثيرة. فلهذا السبب عبّر عن الظلمات بصيغة الجمع.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾.

فاعلم أن العدل هو التسوية. يقال: عَدَل الشيء بالشيء: إذا سواه به، ومعنى ﴿يَعْدِلُونَ﴾: يشركون به غيره.

فإن قيل: على أي شيء عطف قوله: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾؟

قلنا: يحتمل أن يكون معطوفًا على قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ على معنى أن الله حقيق بالحمد على كل ما خلق؛ لأنه ما خلقه إلا نعمة ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ فيكفرون بنعمته، ويحتمل أن يكون معطوفًا على قوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ على معنى أن خلق هذه الأشياء العظيمة التي لا يقدر عليها أحد سواه، ثم إنهم يعدلون به جمادًا لا يقدر على شيء أصلاً.

فإن قيل: فما معنى ثم؟

قلنا: الفائدة فيه استبعاد أن يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ۝٢﴾

اعلم أن هذا الكلام يحتمل أن يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل إثبات الصانع تعالى، ويحتمل أن لا يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد وصحة الحشر.

أما الوجه الأول: فتقريره: أن الله تعالى لما استدل بخلقه السموات والأرض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم، أتبعه بالاستدلال بخلقه الإنسان على إثبات هذا المطلوب فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾ والمشهور أن المراد منه أنه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقًا من طين، فلهذا السبب قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾ وعندي فيه وجه آخر، وهو أن الإنسان مخلوق من المني ومن دم الطمث، وهما يتولدان من الدم، والدم إنما يتولد من الأغذية، والأغذية إما حيوانية وإما نباتية، فإن كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولد الإنسان، فبقي أن تكون نباتية، فثبت أن الإنسان مخلوق من الأغذية النباتية، ولا شك أنها متولدة من الطين، فثبت أن كل إنسان متولد من الطين. وهذا الوجه عندي أقرب إلى الصواب.

إذا عرفت هذا فنقول: هنا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور، ثم تولد من النطفة أنواع الأعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد، وأنواع الأعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والأوتار وغيرها، وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن إلا بتقدير مقدِّر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب.

وأما الوجه الثاني: وهو أن يكون المقصود من هذا الكلام تقرير أمر المعاد، فنقول: لما ثبت أن تخليق بدن الإنسان إنما حصل، لأن الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم، رتب خلقة هذه الأعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته، وتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرًا على إعادتها وإعادة الحياة فيها، وذلك يدل على صحة القول بالمعاد.

وأما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ﴾ ففيه مباحث:

المبحث الأول: لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والأمر، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[الأسراء: ٢٣] وبمعنى الخبر والإعلام. قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾[الإسراء: ٤] وبمعنى صفة الفعل إذا تمّ. قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾[فصلت: ١٢] ومنه قولهم: قضى فلان حاجة فلان. وأما الأجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره، وأجل الدين محله لانقضاء لتأخير فيه، وأصله من التأخير يقال: أجِل الشيء يأجَل أجولاً، وهو آجل إذا تأخر، والآجل ض العاجل.

إذا عرفت هذا فقوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ معناه أنه تعالى خصص موت كل واحد بوقت معين، وذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بإيقاع ذلك الموت في ذلك الوقت. ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥].

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾.

فاعلم أن صريح هذه الآية يدل على حصول أجلين لكل إنسان. واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه: الأول: قال أبو مسلم: قوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ المراد منه آجال الماضينَ من الخلق.

وقوله: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ المراد منه آجال الباقين من الخلق، فهو خص هذا الأجل. الثاني: بكونه مسمى عنده؛ لأن الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة، أما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة، فلهذا المعنى قال: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾. والثاني: أن الأجل الأول هو أجل الموت والأجل المسمى عند الله هو أجل القيامة؛ لأن مدة حياتهم في الآخرة لا آخرة لها ولا انقضاء، ولا يعلم أحد كيفية الحال في هذا الأجل إلا الله سبحانه وتعالى. والثالث: الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت. والثاني: ما بين الموت والبعث وهو البرزخ. والرابع: أن الأول: هو النوم، والثاني: الموت. والخامس: أن الأجل الأول مقدار ما انقضى من عمر كل أحد، والأجل الثاني: مقدار ما بقي من عمر كل أحد. والسادس: وهو قول حكماء الإسلام أن لكل إنسان أجلين: أحدهما: الآجال الطبيعية. والثاني: الآجال الاخترامية. أما الآجال الطبيعية: فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونًا من العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني.

وأما الآجال الاخترامية: فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجية: كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة، وقوله: ﴿مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ أي: معلوم عنده أو مذكور اسمه في اللوح المحفوظ، ومعنى عنده شبيه بما يقول الرجل في المسألة: عندي أن الأمر كذا وكذا، أي: هذا اعتقادي وقولي.

فإن قيل: المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفًا وجب تأخيره، فلمَ جاز تقديمه في قوله: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾؟

قلنا: لأنه تخصص بالصفة فقارب المعرفة، كقوله: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ﴾ [البقرة: ٢٢١].

وأما قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ فنقول: المرية والامتراء هو الشك.

واعلم أنا إن قلنا: المقصود من ذكر هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه أن بعد ظهور مثل هذه الحجة الباهرة أنتم تمترون في صحة التوحيد، وإن كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۝﴾

واعلم أنا إن قلنا: إن المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار. قلنا: المقصود من هذه الآية بيان كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات، فإن الآيتين المتقدمتين يدلان على كمال القدرة، وهذه الآية تدل على كمال العلم وحينئذٍ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الإلهية. وإن قلنا: المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدلالة على صحة المعاد، فالمقصود من هذه الآية تكميل ذلك البيان، وذلك لأن منكري المعاد إنما أنكروه لأمرين: أحدهما: أنهم يعتقدون أن المؤثر في حدوث بدن الإنسان هو امتزاج الطبائع وينكرون أن يكون المؤثر فيه قادرًا مختارًا. والثاني: أنهم يسلمون ذلك إلا أنهم يقولون إنه غير عالم بالجزئيات، فلا يمكنه تمييز المطيع من العاصي، ولا تمييز أجزاء بدن زيد عن أجزاء بدن عمرو، ثم إنه تعالى أثبت بالآيتين المتقدمتين كونه تعالى قادرًا ومختارًا لا علة موجبة، وأثبت بهذه الآية كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات، وحينئذٍ تبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بإنكار المعاد، وصحة الحشر والنشر، فهذا هو الكلام في نظم الآية. وههنا مسائل:

المسألة الأولى: القائلون بأن الله تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية، وهو قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ وذلك يدل على أن الإله مستقر في السماء قالوا: ويتأكد هذا أيضًا بقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ﴾ [الملك: ١٦] قالوا: ولا يلزمنا أن يقال فيلزم أن يكون في الأرض لقوله تعالى في هذه الآية: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معًا وهو محال؛ لأنا نقول: أجمعنا على أنه ليس بموجود في الأرض، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل، فوجب أن يبقى ظاهر قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ على ذلك الظاهر، ولأن من القراء من وقف عند قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ ثم يبتدئ فيقول: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ﴾ والمعنى أنه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الأرض، فيكون قوله: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ صلة لقوله: ﴿سِرَّكُمْ﴾ هذا تمام كلامهم.

واعلم أنا نقيم الدلالة أولاً على أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره، وذلك من وجوه: الأول: أنه تعالى قال في هذه السورة: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢] فبيّن بهذه الآية أن كل ما في السموات والأرض فهو ملك لله تعالى ومملوك له، فلو كان الله أحد الأشياء الموجودة في السموات لزم كونه ملكًا لنفسه، وذلك محال، ونظير هذه الآية قوله في سورة طه: ﴿لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [طه: ٦] فإن قالوا قوله: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ هذا يقتضي أن كل ما في السموات فهو لله، إلا أن كلمة ما مختصة بمن لا يعقل فلا يدخل فيها ذات الله تعالى.

قلنا: لا نسلم، والدليل عليه قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٥ - ٧] ونظيره ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٣] ولا شك أن المراد بكلمة (ما) ههنا هو الله سبحانه. والثاني: أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ إما أن يكون المراد منه أنه موجود في جميع السموات، أو المراد أنه موجود في سماء واحدة. والثاني: ترك للظاهر والأول: على قسمين؛ لأنه إما أن يكون الحاصل منه تعالى في أحد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات أو غيره، والأول: يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل. والثاني: يقتضي كونه تعالى مركبًا من الأجزاء والأبعاض وهو محال. والثالث: أنه لو كان موجودًا في السماوات لكان محدودًا متناهيًا وكل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنًا، وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصِّص وتقدير مقدِّر، وكل ما كان كذلك فهو محدث. والرابع: أنه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق هذه السموات أو لا يقدر. والثاني: يوجب تعجيزه، والأول: يقتضي أنه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت هذا العالم، والقوم ينكرون كونه تحت العالم. والخامس: أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة للهِ تعالى، فثبت بهذه الدلائل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره، فوجب التأويل وهو من وجوه: الأول: أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ يعني وهو الله في تدبير السموات والارض، كما يقال: فلان في أمر كذا أي في تدبيره وإصلاح مهماته، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾. والثاني: أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ كلام تام، ثم ابتدأ وقال: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ والمعنى: إله سبحانه وتعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة، وفي الأرض يعلم سرائر الإنس والجن. والثالث: أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير: وهو الله يعلم في السموات وفي الأرض سركم وجهركم، ومما يقوي هذه التأويلات أن قولنا: وهو الله نظير قولنا: هو الفاضل العالم، وكلمة (هو) إنما تذكر ههنا لإفادة الحصر، وهذه الفائدة إنما تحصل إذا جعلنا لفظ الله اسمًا مشتقًّا فأما لو جعلناه اسم علم شخص قائم مقام التعيين لم يصح إدخال هذه اللفظة عليه، وإذا جعلنا قولنا: الله لفظًا مفيدًا صار معناه وهو المعبود في السماء وفي الأرض، وعلى هذا التقدير يزول السؤال، والله أعلم.

المسألة الثانية: المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي والصوارف، والمراد بالجهر أعمال الجوارح، وإنما قدم ذكر السر على ذكر الجهر؛ لأن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي، فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في أعمال الجوارح المسماة بالجهر، وقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، والعلة متقدمة على المعلول، والمتقدم بالذات

يجب تقديمه بحسب اللفظ.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ فيه سؤال: وهو أن الأفعال إما أفعال القلوب وهي المسماة بالسر، وإما أعمال الجوارح وهي المسماة بالجهر. فالأفعال لا تخرج عن السر والجهر، فكان قوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ يقتضي عطف الشيء على نفسه، وأنه فاسد.

والجواب: يجب حمل قوله: ﴿مَا تَكْسِبُونَ﴾ على ما يستحقه الإنسان على فعله من ثواب وعقاب، والحاصل أنه محمول على المكتسب، كما يقال: هذا المال كسب فلان أي: مكتسبه، ولا يجوز حمله على نفس الكسب، وإلا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرتموه في السؤال.

المسألة الرابعة: الآية تدل عى كون الإنسان مكتسبًا للفعل، والكسب هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضر، ولهذا السبب لا يوصف فعل الله بأنه كسب؛ لكونه تعالى منزهًا عن جلب النفع ودفع الضرر، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ ۝٤ فَقَدْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنۢبَٰٓؤُا۟ مَا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۝٥﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم، أولاً: في التوحيد، وثانيًا: في المعاد، وثالثًا: فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بأن بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل، غير ملتفتين إليها، وهذه الآية تدل على أن التقليد باطل، والتأمل في الدلائل واجب؛ ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل. قال الواحدي رحمه الله: (من) في قوله: ﴿مِّنْ ءَايَةٍ﴾ لاستغراق الجنس الذي يقع في النفي، كقولك: ما أتاني من أحد، والثانية وهي قوله: ﴿مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ﴾ للتبعيض، والمعنى: وما يظهر لهم دليل قط من الأدلة التي يجب فيها النظر والاعتبار إلا كانوا عنه معرضين.

قوله تعالى: ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنۢبَٰٓؤُا۟ مَا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾

اعلم أنه تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب، فالمرتبة الأولى: كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات، والمرتبة الثانية: كونهم مكذبين بها، وهذه المرتبة أزيد مما قبلها؛ لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبًا به، بل يكون غافلاً عنه غير متعرض له، فإذا صار مكذبًا به فقد زاد على الأعراض، والمرتبة الثالثة: كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الإنكار، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب. واختلفوا في المراد بالحق فقيل: إنه المعجزات: قال ابن مسعود: انشق القمر بمكة وانفلق فِلْقَتين فذهبت فِلْقَة وبقيت فِلْقَة. وقيل: إنه القرآن. وقيل: إنه محمد ﷺ. وقيل:

إنه الشرع الذي أتى به محمد ﷺ والأحكام التي جاء بها محمد ﷺ. وقيل: إنه الوعد والوعيد، الذي يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه أخرى، والأولى دخول الكل فيه.

وأما قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَـٰٓؤُا۟ مَا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ المراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء، فيجب أن يكون المراد بالإنباء الأنباء لا نفس الإنباء بل العذاب الذي أنبأ الله تعالى به، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍۭ﴾ [ص: ٨٨] والحكيم إذا توعد فربما قال ستعرف نبأ هذا الأمر إذ نزل بك ما تحذره، وإنما كان كذلك لأن الغرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم بالعقاب الذي ينزل، فنفس العقاب إذا نزل يحقق ذلك الخبر، حتى تزول عنه الشبهة. ثم المراد من هذا العذاب يحتمل أن يكون عذاب الدنيا، وهو الذي ظهر يوم بدر، ويحتمل أن يكون عذاب الآخرة.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ۝٦﴾

اعلم أن الله تعالى لما منعهم عن ذلك الإعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد أتبعه بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية، كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم.

فإن قيل: ما القرن؟ قلنا: قال الواحدي: القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر، فالمدة التي يجتمع فيها قوم ثم يفترقون بالموت فهي قرن؛ لأن الذين يأتون بعدهم أقوام آخرون اقترنوا فهم قرن آخر، والدليل عليه قوله عليه السلام: «خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي» واشتقاقه من الأقران، ولما كان أعمار الناس في الأكثر الستين والسبعين والثمانين لا جرم قال بعضهم: القرن هو الستون، وقال آخرون: هو السبعون، وقال قوم: هو الثمانون والأقرب أنه غير مقدر بزمان معين لا يقع فيه زيادة ولا نقصان، بل المراد أهل كل عصر فإذا انقضى منهم الأكثر قيل قد انقضى القرن.

واعلم أن الله تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة أنواع من الصفات:

الصفة الأولى: قوله: ﴿مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾ قال صاحب (الكشاف): مكن له في الأرض جعل له مكانًا ونحوه في أرض له، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٤] ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ﴾ [القصص: ٥٧] وأما مكّنته في الأرض، فمعناه: أثبته فيها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّـٰكُمْ فِيهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦] ولتقارب المعنيين جمع الله بينهما في قوله: ﴿مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾ والمعنى لم نعط أهل مكة مثل ما أعطينا عادًا وثمود وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا.

والصفة الثانية: قوله: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ يريد: الغيث والمطر، فالسماء معناه المطر

ههنا، والمدرار الكثير الدر، وأصله من قولهم: در اللبن إذا أقبل على الحالب منه شيء كثير، فالمدرار يصلح أن يكون من نعت السحاب، ويجوز أن يكون من نعت المطر يقال: سحاب مدرار إذا تتابع أمطاره. ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة فيه. قال مقاتل ﴿مِّدْرَارًا﴾ متتابعًا مرة بعد أخرى ويستوي في المدرار المذكر والمؤنث.

والصفة الثالثة: قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ﴾ والمراد منه: كثرة البساتين.

واعلم أن المقصود من هذه الأوصاف أنهم وجدوا من منافع الدنيا أكثر مما وجده أهل مكة، ثم بيّن تعالى أنهم مع مزيد العز في الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة في المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. بقي هاهنا سؤالات:

السؤال الأول: ليس في هذا الكلام إلا أنهم هلكوا، إلا أن هذا الهلاك غير مختص بهم، بل الأنبياء والمؤمنون كلهم أيضًا قد هلكوا، فكيف يحسن إيراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع أنه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره؟

والجواب: ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك، بل المقصود أنهم باعوا الدين بالدنيا ففاتهم، وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين. وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن.

السؤال الثاني: كيف قال: ﴿أَلَمْ يَرَوْا﴾ مع أن القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد عليه السلام فيما يخبر عنه وهم أيضًا ما شاهدوا وقائع الأمم السالفة.

والجواب: أن أقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق، فيبعد أن يقال: إنهم ما سمعوا هذه الحكايات ولمجرد سماعها يكفي في الاعتبار.

والسؤال الثالث: ما الفائدة في ذكر إنشاء قرن آخرين بعدهم.

والجواب: أن الفائدة هي التنبيه على أنه تعالى لا يتعاظمه أن يهلكهم ويخلي بلادهم منهم، فإنه قادر على أن ينشىء مكانهم قومًا آخرين يعمِّر بهم بلادهم، كقوله: ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَـٰهَا﴾ [الشمس: ١٥] والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَـٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝٧﴾

اعلم أن الذين يتمردون عن قبول دعوة الأنبياء طوائف كثيرة، فالطائفة الأولى الذين بالغوا في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها إلى أن استغرقوا فيها واغتنموا وجدانها، فصار ذلك مانعًا لهم عن قبول دعوة الأنبياء، وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة، وبيَّن أن لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق، وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لأجل اللذات المنقرضة

الخسيسة، والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الأنبياء عليهم السلام، على أنها من باب السحر لا من باب المعجزة، هؤلاء الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية، **وههنا مسائل:**

المسألة الأولى: بيّن الله تعالى في هذه الآية أن هؤلاء الكفار لو أنهم شاهدوا نزول كتاب من السماء دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به، بل حملوه على أنه سحر ومخرقة، والمراد من قوله: ﴿فِي قِرْطَاسٍ﴾ أنه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة، فرأوه ولمسوه وشاهدوه عيانًا لطعنوا فيه، وقالوا: إنه سحر.

فإن قيل: ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات أم لا، فإن لم يكن من باب المعجزات لم يكن إنكارهم لدلالته على النبوّة منكرًا، ولا يجوز أن يقال أنه من باب المعجزات؛ لأن الملك يقدر على إنزاله من السماء، وقبل الإيمان بصدق الأنبياء والرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة، وقبل الإيمان بالرسل، لا شك أنا نجوز أن يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين، أو من قبل بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم، وإذا كان هذا التجويز قائمًا فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلاً على الصدق.

قلنا: ليس المقصود ما ذكرتم، بل المقصود أنهم إذا رأوه بقوا شاكين فيه، وقالوا: إنما سُكِّرت أبصارنا، فإذا لمسوه بأيديهم فقد يقوى الإدراك البصري بالإدراك اللمسي، وبلغ الغاية في الظهور والقوة، ثم هؤلاء يبقون شاكين في أن ذلك الذي رأوه ولمسوه هل هو موجود أم لا، وذلك يدل على أنهم بلغوا في الجهالة إلى حد السفسطة، فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم، والله أعلم.

المسألة الثانية: قال القاضي: دلت هذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يمنع العبد لطفًا؛ عَلِم أنه لو فعله لآمن عنده؛ لأنه بيّن أنه إنما لا ينزل هذا الكتاب من حيث إنه لو أنزله لقالوا هذا القول، ولا يجوز أن يخبر بذلك إلا والمعلوم أنهم لو قبلوه وآمنوا به لأنزله لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف، ولقائل أن يقول: إن قوله لو أنزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا: هذا القول لا يدل على أنه تعالى ينزله عليهم، لو لم يقولوا هذا القول إلا على سبيل دليل الخطاب، وهو عنده ليس بحجة، وأيضًا فليس كل ما فعله الله وجب عليه ذلك، وهذه الآية إن دلّت فإنما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۝٨ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ۝٩﴾

اعلم أن هذا النوع الثالث من شبه منكري النبوّات فإنهم يقولون: لو بعث الله إلى الخلق رسولاً لوجب أن يكون ذلك الرسول واحدًا من الملائكة، فإنهم إذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم أكثر، وقدرتهم أشد، ومهابتهم أعظم، وامتيازهم عن الخلق أكمل، والشبهات

والشكوك في نبوّتهم ورسالتهم أقل. والحكيم إذا أراد تحصيل مهم فكل شيء كان أشد إفضاءً إلى تحصيل ذلك المطلوب كان أولى. فلما كان وقوع الشبهات في نبوّة الملائكة أقل، وجب لو بعث الله رسولاً إلى الخلق أن يكون ذلك الرسول من الملائكة، هذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾.

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين: أما الأول: فقوله: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ ومعنى القضاء الإتمام والإلزام. وقد ذكرنا معاني القضاء في سورة البقرة. ثم ههنا وجوه: الأول: أن إنزال الملك على البشر آية باهرة، فبتقدير إنزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا، كما قال: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ﴾ إلى قوله: ﴿مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١] وإذا لم يؤمنوا وجب إهلاكهم بعذاب الاستئصال، فإن سنّة الله جارية بأن عند ظهور الآية الباهرة إن لم يؤمنوا جاءهم عذاب الاستئصال، فههنا ما أنزل الله تعالى الملك إليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب. والوجه الثاني: أنهم إذا شاهدوا الملك زهقت أرواحهم من هول ما يشهدون، وتقريره: أن الآدمي إذا رأى الملك فإما أن يراه على صورته الأصلية أو على صورة البشر. فإن كان الأول لم يبقَ الآدمي حيًا، ألا ترى أن رسول الله ﷺ لما رأى جبريل عليه السلام على صورته الأصلية غشي عليه [1]، وإن كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصًا على صورة البشر، وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكًا أو بشرًا. ألا ترى أن جميع الرسل عاينوا الملائكة في صورة البشر كأضياف إبراهيم، وأضياف لوط، وكالذين تسوروا المحراب، وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرًا سويًا. والوجه الثالث: أن إنزال الملك آية باهرة جارية مجرى الإلجاء، وإزالة الاختيار، وذلك مخل بصحة التكليف. الوجه الرابع: أن إنزال الملك وإن كان يدفع الشبهات المذكورة إلا أنه يقوي الشبهات من وجه آخر، وذلك لأن أي معجزة ظهرت عليه قالوا: هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك، ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القدرة والقوة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته أنت، فعلمنا أن إنزال الملك وإن كان يدفع الشبهة من الوجوه المذكورة لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه.

وأما قوله: ﴿ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ فالفائدة في كلمة (ثم) التنبيه على أن عدم الإنظار أشد من قضاء الأمر؛ لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة. وأما الثاني: فقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ أي: لجعلناه في صورة البشر. والحكمة فيه أمور: أحدها: أن الجنس إلى الجنس أميل. وثانيها: أن البشر لا يطيق رؤية الملك. وثالثها: أن طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعة البشر، وربما لا يعذرونهم في الإقدام على المعاصي. ورابعها: أن النبوّة فضل من الله فيختص بها من يشاء من عباده، سواء كان ملكًا أو بشرًا.

---

(١) إن النبي ﷺ رأى جبريل على صورته مرتين ولم يثبت فيهما أنه ﷺ غشي عليه، والحديث أخرجه البخاري في (صحيحه) (٤/ ١٨٤٠)، حديث رقم (٤٥٧٤) من طريق مسروق عن عائشة رضي الله عنها. . . به.

ثم قال: ﴿وَلَلَبَسۡنَا عَلَيۡهِم مَّا يَلۡبِسُونَ﴾ قال الواحدي: يقال: لبست الأمر على القوم ألبسه لبسًا إذا شبهته عليهم وجعلته مشكلاً، وأصله من التستر بالثوب، ومنه لبس الثوب؛ لأنه يفيد ستر النفس والمعنى أنا إذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرًا، فيعود سؤالهم أنا لا نرضى برسالة هذا الشخص. وتحقيق الكلام أن الله لو فعل ذلك لصار فعل الله نظيرًا لفعلهم في التلبيس، وإنما كان ذلك تلبيسًا لأن الناس يظنون أنه بشر مع أنه ليس كذلك، وإنما كان فعلهم تلبيسًا لأنهم يقولون لقومهم: إنه بشر مثلكم، والبشر لا يكون رسولاً من عند الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ ٱسۡتُهۡزِئَ بِرُسُلٖ مِّن قَبۡلِكَ فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُواْ مِنۡهُم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ١٠﴾

اعلم أن بعض الأقوام الذين كانوا يقولون إن رسول الله يجب أن يكون ملكًا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء، وكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببًا للتخفيف عن القلب؛ لأن أحدًا ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم. فكأنه قيل له: إن هذه الأنواع الكثيرة من سوء الأدب التي يعاملونك بها قد كانت موجودة في سائر القرون مع أنبيائهم، فلست أنت فريدًا في هذا الطريق. وقوله: ﴿فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُواْ مِنۡهُم﴾ الآية ونظيره قوله: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦ﴾[فاطر: ٤٣] وفي تفسيره وجوه كثيرة لأهل اللغة، وهي بأسرها متقاربة. قال النضر: وجب عليهم. قال الليث: (الحيق) ما حاق بالإنسان من مكر أو سوء يعمله، فنزل ذلك به، يقول: أحاق الله بهم مكرَهم، وحاق بهم مكرُهم. وقال الفرّاء: (حاق بهم) عاد عليهم. وقيل: (حاق بهم) حل بهم ذلك. وقال الزجاج (حاق) أي: أحاط. قال الأزهري: فسّر الزجاج (حاق) بمعنى أحاط، وكان مأخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة. وفي الآية بحث آخر وهو أن لفظة (ما) في قوله: ﴿مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ فيها قولان: الأول: أن المراد به القرآن والشرع وهو ما جاء به محمد عليه السلام. وعلى هذا التقدير فتصير هذه الآية من باب حذف المضاف، والتقدير: فحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزءون.

والقول الثاني: أن المراد به أنهم كانوا يستهزءون بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول بنزوله، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى هذا الإضمار.

قوله تعالى: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ١١﴾

اعلم أنه تعالى كما صبر رسوله بالآية الأولى، فكذلك حذر القوم بهذه الآية، وقال لرسوله:

قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم إليه من لذاتها وشهواتها، بل سيروا في الأرض لتعرفوا صحة ما أخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الأزمنة السالفة، فإنكم عند السير في الأرض والسفر في البلاد لا بدّ وأن تشاهدوا تلك الآثار، فيكمل الاعتبار، ويقوى الاستبصار.

فإن قيل: ما الفرق بين قوله: ﴿فَانظُرُوا﴾ [آل عمران: ١٣٧] وبين قوله: ﴿ثُمَّ انظُرُوا﴾؟

قلنا: قوله: ﴿فَانظُرُوا﴾ يدل على أنه تعالى جعل النظر سببًا عن السير، فكأنه قيل: سيروا لأجل النظر، ولا تسيروا سير الغافلين.

وأما قوله: ﴿سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا﴾ فمعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، وإيجاب النظر في آثار الهالكين، ثم نبّه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة ﴿ثُمَّ﴾ لتباعد ما بين الواجب والمباح، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن المقصود من تقرير هذه الآية تقرير إثبات الصانع، وتقرير المعاد وتقرير النبوّة. وبيانه أن أحوال العالم العلوي والسفلي يدل على أن جميع هذه الأجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها بأضدادها ومقابلاتها، ومتى كان كذلك، فاختصاص كل جزء من الأجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بدّ وأن يكون لأجل أن الصانع الحكيم القادر المختار خصّه بتلك الصفة المعينة، فهذا يدل على أن العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى.

وإذا ثبت هذا، ثبت كونه قادرًا على الإعادة والحشر والنشر، لأن التركيب الأول إنما حصل لكونه تعالى قادرًا على كل الممكنات، عالمًا بكل المعلومات، وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما، فوجب صحة الإعادة ثانيًا. وأيضًا ثبت أنه تعالى ملك مطاع، والملك المطاع من له الأمر والنهي على عبيده، ولا بد من مبلِّغ، وذلك يدل على أن بعثة الأنبياء والرسل من الله تعالى إلى الخلق غير ممتنع، فثبت أن هذه الآية وافية بإثبات هذه المطالب الثلاثة. ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة، ذكر الله بعدها هذه الآية لتكون مقررة لمجموع تلك المطالب من الوجه الذي شرحناه، والله أعلم.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ سؤال، وقوله: ﴿قُل لِّلَّهِ﴾ جواب؛ فقد أمره الله تعالى بالسؤال أولاً ثم بالجواب ثانيًا. وهذا، إنما يحسن في الموضع

الذي يكون الجواب قد بلغ في الظهور إلى حيث لا يقدر على إنكاره منكر، ولا يقدر على دفعه دافع. ولما بينا أن آثار الحدوث والإمكان ظاهرة في ذوات جميع الأجسام وفي جميع صفاتها، لا جرم كان الاعتراف بأنها بأسرها ملك لله تعالى وملك له ومحل تصرفه وقدرته لا جرم أمره بالسؤال أولاً ثم بالجواب ثانيًا، ليدل ذلك على أن الإقرار بهذا المعنى مما لا سبيل إلى دفعه ألبتة. وأيضًا فالقوم كانوا معترفين بأن كل العالم ملك لله، وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته بهذا المعنى كما قال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، ثم إنه تعالى لما بيّن بهذا الطريق كمال إلهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية، أردفه بكمال رحمته وإحسانه إلى الخلق، فقال: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ فكأنه تعالى قال: إنه لم يرض من نفسه بأن لا ينعم ولا بأن يعد بالإنعام، بل أبدًا ينعم وأبدًا يعد في المستقبل بالإنعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك وأوجبه إيجاب الفضل والكرم. واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم: تلك الرحمة هي أنه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستئصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا. وقيل: إن المراد أنه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب وأناب وصدقهم وقبل شريعتهم.

واعلم أنه جاءت الأخبار الكثيرة في سعة رحمة الله تعالى، عن النبي ﷺ أنه قال: «لَمَّا فَرَغَ اللَّه مِنَ الْخَلْقِ كَتَبَ كِتَابًا أَنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»[(١)].

فإن قيل: الرحمة هي إرادة الخير، والغضب هو إرادة الانتقام، وظاهر هذا الخبر يقتضي كون إحدى الإرادتين سابقة على الأخرى، والمسبوق بالغير محدث، فهذا يقتضي كون إرادة الله تعالى محدثة.

قلنا: المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان. وعن سلمان أنه تعالى لما خلق السماء والأرض خلق مائة رحمة، كل رحمة ملء ما بين السماء والأرض، فعنده تسع وتسعون رحمة، وقسم رحمة واحدة بين الخلائق، فبها يتعاطفون ويتراحمون، فإذا كان آخر الأمر قصرها على المتقين.

أما قوله: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ ففيه أبحاث: الأول: (اللام) في قوله: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ﴾ لام قسم مضمر، والتقدير: والله ليجمعنكم.

البحث الثاني: اختلفوا في أن هذا الكلام مبتدأ أو متعلق بما قبله. فقال بعضهم: إنه كلام مبتدأ، وذلك لأنه تعالى بيّن كمال إلهيته بقوله: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ﴾ ثم بيّن تعالى أنه يرحمهم في الدنيا بالإمهال ودفع عذاب الاستئصال، وبيّن أنه يجمعهم إلى يوم القيامة، فقوله: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ أنه يمهلهم، وقوله: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ أنه

(١) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب: (التوحيد)، باب: (وكان عرشه على الماء) (٦/ ٢٧٠٠)، حديث رقم (٦٩٨٦) من طريق الأعرج عن أبي هريرة... به.

لا يمهلهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا.

والقول الثاني: أنه متعلق بما قبله، والتقدير: كتب ربكم على نفسه الرحمة، وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم إلى يوم القيامة.

وقيل: إنه لما قال: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] فكأنه قيل: وما تلك الرحمة؟ فقيل: إنه تعالى ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ وذلك لأنه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل الهَرْج والمَرْج ولارتفع الضبط وكثر الخَبْط، فصار التهديد بيوم القيامة من أعظم أسباب الرحمة في الدنيا، فكان قوله: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ كالتفسير لقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤].

البحث الثالث: أن قوله: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ﴾ كلام ورد على لفظ الغيبة، وقوله: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ كلام ورد على سبيل المخاطبة. والمقصود منه التأكيد في التهديد، كأنه قيل: لما علمتم أن كل ما في السموات والأرض لله وملكه، وقد علمتم أن الملك الحكيم لا يهمل أمر رعيته ولا يجوز في حكمته أن يسوّي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها، فهلا علمتم أنه يقيم القيامة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل؟

البحث الرابع: أن كلمة (إلى) في قوله: ﴿إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ فيها أقوال: الأول: أنها صلة والتقدير: ليجمعنكم يوم القيامة. وقيل: (إلى) بمعنى (في) أي: ليجمعنكم في يوم القيامة. وقيل: فيه حذف، أي ليجمعنكم إلى المحشر في يوم القيامة؛ لأن الجمع يكون إلى المكان لا إلى الزمان. وقيل: ليجمعنكم في الدنيا بخلقكم قرنًا بعد قرن إلى يوم القيامة.

أما قوله: ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ففيه أبحاث: الأول: في هذه الآية قولان: الأول: أن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ﴾ موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ﴾ والمعنى: ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا أنفسهم، وهو قول الأخفش. والثاني: وهو قول الزجاج، أن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ رفع بالابتداء، وقوله: ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ خبره؛ لأن قوله: ﴿لَيَجْمَعَنَّكُمْ﴾ مشتمل على الكل، على الذين خسروا أنفسهم وعلى غيرهم (والفاء) في قوله: ﴿فَهُمْ﴾ يفيد معنى الشرط والجزاء، كقولهم: الذي يكرمني فله درهم؛ لأن الدرهم وجب بالإكرام، فكان الاكرام شرطًا والدرهم جزاء.

فإن قيل: ظاهر اللفظ يدل على أن خسرانهم سبب لعدم إيمانهم، والأمر على العكس.

قلنا: هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والخذلان، هو الذي حملهم على الامتناع من الإيمان، وذلك عين مذهب أهل السنّة.

قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣﴾ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ

أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٤﴾ قُلْ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ ﴾

في الآية مسائل:

في الآية مسائل:المسألة الأولى: اعلم أن أحسن ما قيل في نظم هذه الآية ما ذكره أبو مسلم رحمه الله تعالى، فقال: ذكر في الآية الأولى السماوات والأرض؛ إذ لا مكان سواهما. وفي هذه الآية ذكر الليل والنهار إذ لا زمان سواهما، فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات، فأخبر سبحانه أنه مالك للمكان والمكانيات، ومالك للزمان والزمانيات، وهذا بيان في غاية الجلالة.

وأقول: ههنا دقيقة أخرى، وهو أن الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات، ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات، وذلك لأن المكان والمكانيات أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان والزمانيات؛ لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة، والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالأظهر فالأظهر مترقيًا إلى الأخفى فالأخفى، فهذا ما يتعلق بوجه النظم.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ يفيد الحصر والتقدير: هذه الأشياء له لا لغيره، وهذا هو الحق؛ لأن كل موجود فهو إما واجب لذاته، وإما ممكن لذاته، فالواجب لذاته ليس إلا الواحد، وما سوى ذلك الواحد ممكن. والممكن لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته، وكل ما حصل بإيجاده وتكوينه كان ملكًا له، فثبت أن ما سوى ذلك الموجود الواجب لذاته فهو ملكه ومالكه، فلهذا السبب قال: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ .

المسألة الثالثة: في تفسير هذا السكون قولان: الأول: أن المراد منه الشيء الذي سكن بعد أن تحرك، فعلى هذا، المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب، وجملة الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير قالوا: في الآية محذوف، والتقدير: وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار؛ كقوله تعالى: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١]أراد الحر والبرد فاكتفى بذكر أحدهما عن الآخر لأنه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة، كذلك هنا، حذف ذكر الحركة لأن ذكر السكون يدل عليه.

والقول الثاني:أنه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة، بل المراد منه السكون بمعنى الحلول. كما يقال: فلان يسكن بلد كذا إذا كان محله فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَسَكَنتُمْ فِى مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤٥]وعلى هذا التقدير: كان المراد، وله كل ما حصل في الليل والنهار. والتقدير: كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركًا أو ساكنًا، وهذا التفسير أولى وأكمل. والسبب فيه أن كل ما دخل تحت الليل والنهار حصل في الزمان فقد صدق عليه أنه انقضى الماضي وسيجيء المستقبل، وذلك مشعر بالتغير وهو الحدوث، والحدوث ينافي الأزلية والدوام، فكل ما مرّ به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث، وكل حادث فلا بدّ

له من محدِث، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدمًا عليه، والمتقدم على الزمان فهو محدث وكل حادث فلا بدّ له من محدث، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدمًا عليه والمتقدم على الزمان يجب أن يكون مقدمًا على الوقت والزمان فلا تجري عليه الأوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه أنه كان وسيكون.

واعلم أنه تعالى لما بيّن فيما سبق أنه مالك للمكان وجملة المكانيات ومالك للزمان وجملة الزمانيات، بين أنه سميع عليم يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين. والمقصود منه الرد على من يقول الإله تعالى موجب بالذات، فنبّه على أنه وإن كان مالكًا لكل المحدَثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر وأخفى، ولما قرر هذه المعاني قال: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾.

واعلم أنه فَرْق بين أن يقال: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾ وبين أن يقال: أتخذ غير الله وليًا؛ لأن الإنكار إنما حصل على اتخاذ غير الله وليًا، لا على اتخاذ الولي، وقد عرفت أنهم يقدمون الأهم فالأهم الذي هم بشأنه أعنى فكأن قوله: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾ أولى من العبارة الثانية، ونظيره قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ﴾ [الزمر: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: ٥٩].

ثم قال: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقرئ (فاطر السّمواتِ) بالجر صفة لله وبالرفع على إضمار (هو) والنصب على المدح. وقرأ الزهري (فطر السموات) وعن ابن عباس: ما عرفت ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها أي: ابتدأتها وقال ابن الأنباري: أصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه، فقوله: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ يريد: خالقهما ومنشأهما بالتركيب الذي سبيله أن يحصل فيه الشق والتأليف عند ضم الأشياء إلى بعض، فلما كان الأصل الشّق جاز أن يكون في حال شَق إصلاح وفي حال أخرى شق إفساد. ففاطر السماوات من الاصلاح لا غير. وقوله: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣] و ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ [الإنفطار: ١] من الإفساد، وأصلهما واحد.

ثم قال تعالى: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ أي: وهو الرازق لغيره ولا يرزقه أحد.

فإن قيل: كيف فسرت الإطعام بالرزق؟ وقد قال تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧] والعطف يوجب المغايرة؟

قلنا: لا شك في حصول المغايرة بينهما، إلا أنه قد يحسن جعل أحدهما كناية عن الآخر لشدة ما بينهما من المقاربة، والمقصود من الآية: أن المنافع كلها من عنده، ولا يجوز عليه الانتفاع. وقرئ (يَطعم) بفتح الياء، وروى ابن المأمون عن يعقوب (وهو يُطعَم ولا يُطعِم) على بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل، وعلى هذا التقدير: فالضمير عائد إلى المذكور في قوله: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ﴾ وقرأ الأشهب (وهو يُطعِم ولا يُطعِم) على بنائهما للفاعل. وفسر بأن معناه: وهو يطعم ولا يستطعم. وحكى الأزهري: أطعمت بمعنى استطعمت. ويجوز أن يكون المعنى: وهو يطعم تارة لا يطعم أخرى على حسب المصالح، كقوله: وهو يعطي ويمنع، ويبسط ويقدِر، ويغني ويُفقر.

واعلم أن المذكور في صدر الآية هو المنع من اتخاذ غير الله تعالى وليًّا. واحتج عليه بأنه فاطر السماوات والأرض وبأنه يطعم ولا يطعم. ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليًّا. أما بيان أنه فاطر السماوات والأرض، فلأنا بينا أن ما سوى الواحد ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يقع موجودًا إلا بإيجاد غيره، فنتج أن ما سوى الله فهو حاصل بإيجاده وتكوينه. فثبت أنه سبحانه هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات. وأما بيان أنه يطعم ولا يطعم فظاهر؛ لأن الإطعام عبارة عن إيصال المنافع، وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع. ولما كان هو المبدئ تعالى وتقدس لكل ما سواه، كان لا محالة هو المبدئ لحصول جميع المنافع. ولما كان واجبًا لذاته كان لا محالة غنيًّا ومتعاليًا عن الانتفاع بشيء آخر فثبت بالبرهان صحة أنه تعالى فاطر السماوات والأرض، وصحة أنه يطعم ولا يطعم، وإذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره وليًّا؛ لأن ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده. والحق سبحانه هو الغني لذاته الجواد لذاته، وترك الغني الجواد، والذهاب إلى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل.

وإذا عرفت هذا فنقول: قد سبق في هذا الكتاب بيان أن الولي معناه الأصلي في اللغة: هو القريب. وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه. فقوله: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾ يمنع من القرب من غير الله تعالى. فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات إلى غير الله تعالى، وقطع العلائق عن كل ما سوى الله تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ والسبب أن النبي ﷺ سابق أمته في الإسلام لقوله: ﴿وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٣] ولقول موسى: ﴿سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ثم قال: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ومعناه: أمرت بالإسلام ونهيت عن الشرك. ثم إنه تعالى لما بيّن كون رسوله مأمورًا بالإسلام ثم عقبه بكونه منهيًّا عن الشرك قال بعده: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ والمقصود أني إن خالفته في هذا الأمر والنهي صرت مستحقًّا للعذاب العظيم.

فإن قيل: قوله: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ يدل على أنه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والعصيان، ولولا أن ذلك جائز عليه لما كان خائفًا.

والجواب: أن الآية لا تدل على أنه خاف على نفسه، بل الآية تدل على أنه لو صدر عنه الكفر والمعصية فإنه يخاف. وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف، ومثاله قولنا: إن كانت الخمسة زوجًا كانت منقسمة بمتساويين، وهذا لا يدل على أن الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين، وهذا لا يدل على أن الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين، والله أعلم.

وقوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ﴾ قرأ ابن كثير ونافع (إنيَ) بفتح الياء. وقرأ أبو عمرو والباقون بالإرسال.

قوله تعالى: ﴿مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾﴾

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه قرأ أبو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي (يَصرِف) بفتح الياء وكسر الراء. وفاعل الصرف على هذه القراءة الضمير العائد إلى ربي من قوله: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى﴾ [الأنعام: ١٥] والتقدير: من يصرف هو عنه يومئذ العذاب. وحجة هذه القراءة قوله: ﴿فَقَدْ رَحِمَهُۥ﴾ فلما كان هذا فعلاً مسندًا إلى ضمير اسم الله تعالى وجب أن يكون الأمر في تلك اللفظة الأخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان، وعلى هذا التقدير: صرف العذاب مسندًا إلى الله تعالى، وتكون الرحمة بعد ذلك مسندة إلى الله تعالى، وأما الباقون فإنهم قرءوا ﴿مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ﴾ على فعل ما لم يسم فاعله، والتقدير: من يصرف عنه عذاب يومئذ. وإنما حسن ذلك لأنه تعالى أضاف العذاب إلى اليوم في قوله: ﴿عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الإنعام: ١٥] فلذلك أضاف الصَّرْف إليه، والتقدير: من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم.

المسألة الثانية: ظاهر الآية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفًا وذلك محال، بل المراد عذاب ذلك اليوم، وحسن هذا الحذف لكونه معلومًا.

المسألة الثالثة: دلّت الآية على أن الطاعة لا توجب الثواب، والمعصية لا توجب العقاب؛ لأنه تعالى قال: ﴿مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ﴾ أي: كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه. وهذا إنما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعًا على سبيل التفضل، أما لو كان واجبًا مستحقًا لم يحسن أن يقال فيه أنه رحمه؛ ألا ترى أن الذي يقبح منه أن يضرب العبد، فإذا لم يضربه لا يقال إنه رحمه. أما إذا حسن منه أن يضربه ولم يضربه فإنه يقال إنه رحمه، فهذه الآية تدل على أن كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل، فهو ابتداء فضل وإحسان من الله تعالى، وهو موافق لما يروى أن النبي ﷺ قال: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا مِنَ النَّاسِ أَحَدٌ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ**»، قَالُوا: وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «**وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ**» ووضع يده فوق رأسه، وطول بها صوته.

المسألة الرابعة: قال القاضي: الآية تدل على أن من لم يعاقب في الآخرة ممن يصرف عنه العقاب، فلا بد من أن يثاب وذلك يبطل قول من يقول: إن فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب، لكنه يتفضل عليه.

فإن قيل: أليس من لم يعاقبه الله تعالى ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين وذلك يبطل دلالة الآية على قولكم؟

قلنا: هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه: الأول: أن التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى، وليس يكون ذلك مطلوبًا من الفعل والفوز هو الظفر بالمطلوب، فلا بدّ وأن يفيد أمرًا

مطلوبًا. والثاني: أن الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم النعمة، وذلك لا يكون إلا ثوابًا. والثالث: أن الآية معطوفة على قوله: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ﴾[الأنعام: ١٥] والمقابل للعذاب هو الثواب، فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب.

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف جدًا وضعفه ظاهر فلا حاجة فيه إلى الاستقصاء، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٧ وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ١٨﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن هذا دليل آخر في بيان أنه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله وليًا، وتقريره: أن الضر اسم للألم والحزن والخوف وما يفضي إليها أو إلى أحدها. والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما. والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع، فإذا كان الأمر كذلك فقد ثبت الحصر في أن الإنسان إما أن يكون في الضر أو في الخير؛ لأن زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة أو لم تحصل. وإذا ثبت هذا الحصر فقد بيّن الله تعالى أن المضار قليلها وكثيرها لا يندفع إلا بالله، والخيرات لا يحصل قليلها وكثيرها إلا بالله. والدليل على أن الأمر كذلك، أن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته أما الواجب لذاته فواحد، فيكون كل ما سواه ممكنًا لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته، وكل ما سوى الحق فهو إنما حصل بإيجاد الحق وتكوينه، فثبت أن اندفاع جميع المضار لا يحصل إلا به، وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون إلا به، فثبت بهذا البرهان العقلي البين صحة ما دلّت الآية عليه.

فإن قيل: قد نرى أن الإنسان يدفع المضار عن نفسه بماله وبأعوانه وأنصاره، وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وبإعانة غيره، وذلك يقدح في عموم الآية. وأيضًا فرأس المضار هو الكفر، فوجب أن يقال: إنه لم يندفع إلا بإعانة الله تعالى. ورأس الخيرات هو الإيمان، فوجب أن يقال أنه لم يحصل إلا بإيجاد الله تعالى، ولو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يستحق الإنسان بفعل الكفر عقابًا ولا بفعل الإيمان ثوابًا. وأيضًا فإنا نرى أن الإنسان ينتفع بأكل الدواء ويتضرر بتناول السموم، وكل ذلك يقدح في ظاهر الآية.

والجواب عن الأول: أن كل فعل يصدر عن الإنسان فإنما يصدر عنه إذا دعاه الداعي إليه لأن؛ الفعل بدون الداعي محال، وحصول تلك الداعية ليس إلا من الله تعالى. وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى، وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السؤالات.

المسألة الثانية: أنه تعالى ذكر إمساس الضر وإمساس الخير، إلا أنه ميّز الأول عن الثاني بوجيهين: الأول: أنه تعالى قدم ذكر إمساس الضر على ذكر إمساس الخير، وذلك تنبيه على أن جميع المضار لا بدّ وأن يحصل عقيبها الخير والسلامة. والثاني: أنه قال في إمساس الضر: ﴿فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ﴾ وذكر في إمساس الخير ﴿فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فذكر في الخير كونه قادرًا على جميع الأشياء، وذلك يدل على أن إرادة الله تعالى لإيصال الخيرات غالبة على إرادته لإيصال المضار. وهذه الشبهات بأسرها دالة على أن إرادة الله تعالى جانب الرحمة غالب، كما قال: (سبقت رحمتي غضبي).

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ **فيه مسائل:**

المسألة الأولى: اعلم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم، فإن قالوا: كيف أهملتم وجوب الوجود؟

قلنا: ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات؛ لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة إلى الذات والمفتقر إلى الذات مفتقر إلى الغير فيكون ممكنًا لذاته واجبًا بغيره، فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال، فثبت أنه عين الذات، وثبت أن الصفات التي هي الكمالات حقيقتها هي القدرة والعلم، فقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ﴾ إشارة إلى كمال القدرة، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ إشارة إلى كمال العلم. وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ﴾ يفيد الحصر، ومعناه: أنه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم إلا الحق سبحانه، وعند هذا يظهر أنه لا كامل إلا هو، وكل من سواه فهو ناقص.

إذا عرفت هذا فنقول: أما دلالة كونه قاهرًا على القدرة فلأنا بينا أن ما عدا الحق سبحانه ممكن بالوجود لذاته، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده إلا بترجيحه وتكوينه وإيجاده وإبداعه فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم، وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرًا لهم بالموت والفقر والإذلال، ويدخل فيه كل ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران: ٢٦] إلى آخر الآية. وأما كونه حكيمًا، فلا يمكن حمله ههنا على العلم؛ لأن الخبير إشارة إلى العلم فيلزم التكرار، وأنه لا يجوز، فوجب حمله على كونه محكمًا في أفعاله بمعنى أن أفعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد. والخبير هو العالم بالشيء المروي. قال الواحدي: وتأويله أنه العالم بما يصح أن يخبر به، قال: والخبر علمك بالشيء، تقول: لي به خبر أي علم، وأصله من الخبر لأنه طريق من طرق العلم.

المسألة الثانية: المشبهة استدلوا بهذه الآية على أنه تعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم وهو مردود، ويدل عليه وجوه: الأول: أنه لو كان موجودًا فوق العالم لكان إما أن يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب وإما أن يكون ذاهبًا في الأقطار متمددًا في الجهات. والأول:

يقتضي أن يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد فلو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون إله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهباآت الواقعة في كُوَّة البيت وذلك لا يقوله عاقل، وإن كان الثاني كان متبعضًا متجزئًا، وذلك على الله محال. والثاني: أنه إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كونه ذاته مخالطًا للقاذورات وهو باطل أو يكون متناهيًا من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان. وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص، فيكون محدثًا أو يكون متناهيًا من بعض الجوانب دون البعض، فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهيًا غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزئة. والثالث: إما أن يفسر المكان بالسطح الحاوي أو بالبعد والخلاء. فإن كان الأول فنقول: أجسام العالم متناهية؛ فخارج العالم لا خلا ولا ملا ولا مكان ولا حيث ولا جهة، فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه. وإن كان الثاني فنقول الخلاء متساوي الأجزاء في حقيقته، وإذا كان كذلك، فلو صحّ حصول الله في جزء من أجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله في سائر الأجزاء، ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص، وكل ما كان واقعًا بالفاعل المختار فهو محدث، فحصول ذاته في الجزء محدَث. وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدَث فهو محدَث، فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال. والرابع: أن البعد والخلاء أمر قابل للقسمة و التجزئة، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر إلى الموجد، ويكون موجده موجودًا قبله، فيكون ذات الله تعالى قد كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والحيز، وإذا ثبت هذا فبعد الحيز والجهة والخلاء وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت، وإلا فقد وقع التغيير في ذات الله تعالى وذلك محال، وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزهًا عن الأحياز والجهات في جميع الأوقات. والخامس: أنه ثبت أن العالم كرة.

وإذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤوس أهل الرَّي يكون تحت أقدام قوم آخرين.

وإذا ثبت هذا، فإما أن يقال: إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم. أو يقال: إنه تعالى فوق الكل. والأول: باطل؛ لأن كونه فوقًا لبعضهم يوجب كونه تحتًا لآخرين، وذلك باطل. والثاني: يوجب كونه تعالى محيطًا بكرة الفلك، فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم. والسادس: هو أن لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ آخر. أما أنها مسبوقة فلأنها مسبوقة بلفظ القاهر، والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المُكْنة. وأما أنها ملحوقة بلفظ فلأنها ملحوقة بقوله: ﴿عِبَادِهِۦ﴾ وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة.

فإن قيل: ما ذكرتموه على الضد من قولكم: إن قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ دل على كمال القدرة. فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار، فوجب حمله على فوقية المكان والجهة.

قلنا: ليس الأمر كما ذكرتم؛ لأنه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض وقوله: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ دل على أن ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل. والسابع: وهو أنه تعالى لما ذكر هذه الآية ردًا على من يتخذ غير الله وليًا، والتقدير: كأنه قال: إنه تعالى فوق كل عباده، ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله وليًا. وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات كان المراد من تلك الفوقية، الفوقية بالقدرة والقوة. أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فإن ذلك لا يفيد هذا المقصود؛ لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلاً في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مفيدًا، وأن يكون الرجوع إليه في كل المطالب لازمًا. أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه، فظهر بمجموع ما ذكرنا أن المراد ما ذكرناه، لا ما ذكره أهل التشبيه، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن الآية تدل على أن أكبر الشهادات وأعظمها شهادة الله تعالى. ثم بيّن أن شهادة الله حاصلة إلا أن الآية لم تدل على أن تلك الشهادة حصلت في إثبات أي المطالب، فنقول: يمكن أن يكون المراد حصول شهادة الله في ثبوت نبوة محمد ﷺ، ويمكن أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى.

أما الاحتمال الأول: فقد روى ابن عباس أن رؤساء أهل مكة قالوا: يا محمد، ما وجد الله غيرك رسولاً وما نرى أحدًا يصدقك!! وقد سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا أنه لا ذكر لك عندهم بالنبوة، فأرنا من يشهد لك بالنبوة، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وقال: قل يا محمد: أي شيء أكبر شهادة من الله حتى يعترفوا بالنبوة؟ فإن أكبر الأشياء شهادة هو الله سبحانه وتعالى، فإذا اعترفوا بذلك فقل إن الله شهيد لي بالنبوة، لأنه أوحى إليّ هذا القرآن، وهذا القرآن معجز؛ لأنكم أنتم الفصحاء والبلغاء وقد عجزتم عن معارضته فإذا كان معجزًا، كان إظهار الله إياه على وفق دعواي شهادة من الله على كوني صادقًا في دعواي. والحاصل: أنهم طلبوا شاهدًا مقبول القول يشهد على نبوته فبين تعالى أن أكبر الأشياء شهادة هوالله، ثم بيّن أنه شهد له بالنبوة وهو المراد من قوله: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ فهذا تقرير واضح.

وأما الاحتمال الثاني: وهو أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى.

فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوقًا بمقدمة، وهي أنا نقول: المطالب على أقسام

ثلاثة: منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية؛ فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع، وإلا لزم الدور. ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلاً، فلا امتناع في أحد الطرفين أصلاً، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعي، ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معًا، وهو كل أمر عقلي لا يتوقف على العلم به، فلا جرم أمكن إثباته بالدلائل السمعية.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ في إثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والاضداد والأنداد والأمثال والأشباه.

ثم قال: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ أي: إن القول بالتوحيد هو الحق الواجب، وأن القول بالشرك باطل مردود.

المسألة الثانية: نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئًا.

واعلم أنه لا ينازع في كونه تعالى ذاتًا موجودًا وحقيقة إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئًا، فيكون هذا خلافًا في مجرد العبارة. واحتج الجمهور على تسمية الله تعالى بالشيء بهذه الآية، وتقريره أنه قال: أي الأشياء أكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ وهذا يوجب كونه تعالى شيئًا، كما أنه لو قال: أي الناس أصدق، فلو قيل: جبريل، كان هذا الجواب خطأ؛ لأن جبريل ليس من الناس فكذا ههنا.

فإن قيل: قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ كلام تام مستقبل بنفسه لا تعلق له بما قبله؛ لأن قوله ﴿ٱللَّهُ﴾ مبتدأ، وقوله: ﴿شَهِيدُۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ خبره، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها.

قلنا الجواب في وجهين: الأول: أن نقول: قوله: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ لا شك أنه سؤال ولا بدّ له من جواب: إما مذكور، وإما محذوف.

فإن قلنا الجواب مذكور: كان الجواب هو قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ وههنا يتم الكلام. فأما قوله ﴿شَهِيدُۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ فههنا يضمر مبتدأ، والتقدير، وهو شهيد بيني وبينكم، وعند هذا يصح الاستدلال المذكور.

وأما إن قلنا: الجواب محذوف، فنقول: هذا على خلاف الدليل، وأيضًا فبتقدير أن يكون الجواب محذوفًا، إلا أن ذلك المحذوف لا بدّ وأن يكون أمرًا يدل المذكور عليه ويكون لائقًا بذلك الموضع.

والجواب اللائق بقوله: ﴿أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ هو أن يقال: هو الله، ثم يقال بعده ﴿ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ وعلى هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية أيضًا على أنه تعالى يسمّى باسم الشيء، فهذا تمام تقرير هذا الدليل.

وفي المسألة دليل آخر، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨] والمراد

بوجهه ذاته، فهذا يدل على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ والمستثنى يجب أن يكون داخلاً تحت المستثنى منه، فهذا يدل على أنه تعالى يسمى باسم الشيء. واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[الشورى: ١١] والمراد ليس مثل مثله شيء وذات كل شيء مثل مثل نفسه، فهذا تصريح بأن الله تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة، والتقدير: ليس مثله شيء؛ لأن جعل كلمة من كلمات القرآن عبثًا باطلاً لا يليق بأهل الدين المصير إليه إلا عند الضرورة الشديدة. والثاني: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الرعد: ١٦] ولو كان تعالى مسمى بالشيء لزم كونه خالقًا لنفسه وهو محال، لا يقال: هذا عام دخله التخصيص؛ لأنا نقول: إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت إليها، فيجري وجودها مجرى عدمها، فيطلق لفظ الكل على الأكثر تنبيهًا على أن البقية جارية مجرى العدم، ومن المعلوم أن الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى أعظم الأشياء وأشرفها، وإطلاق لفظ الكل مع أن يكون هذا القسم خارجًا عنه يكون محض كذب ولا يكون من باب التخصيص. الثالث: التمسك بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[الأعراف: ١٨٠] والاسم إنما يحسن لحسن مسماه، وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال نعت من نعوت الجلال ولفظ الشيء أعم الأشياء، فيكون مسماه حاصلاً في أحسن الأشياء وفي أرذلها ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتًا من نعوت الجلال فوجب أن لا يجوز دعوة الله تعالى بهذا الاسم؛ لأن هذا الاسم لما لم يكن من الأسماء الحسنى والله تعالى أمر بأن يدعى بالأسماء الحسنى وجب أن لا يجوز دعاء الله تعالى بهذا الاسم، وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال: إن هذا اللفظ ليس اسمًا من أسماء الله تعالى ألبتة. الرابع: أن اسم الشيء يتناول المعدوم، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى بيان الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[الكهف: ٢٣] سمى الشيء الذي سيفعله غدًا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدًا يكون معدومًا في الحال فدل ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعدوم.

وإذا ثبت هذا فقولنا: إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصة متميزة، ولا يفيد كونه موجودًا فيكون هذا لفظًا لا يفيد فائدة في حق الله تعالى ألبتة، فكان عبثًا مطلقًا، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

والجواب عن هذه الوجوه أن يقال: لما تعارضت الدلائل فنقول: لفظ الشيء أعم الألفاظ، ومتى صدق الخاص صدق العام، فمتى صدق فيه كونه ذاتًا وحقيقة وجب أن يصدق عليه كونه شيئًا وذلك هو المطلوب، والله أعلم.

أما قوله: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ فالمراد أنه تعالى أوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به، وهو خطاب لأهل مكة، وقوله ﴿وَمَنۢ بَلَغَ﴾ عطف على المخاطبين من أهل مكة أي:

لأنذركم به، وأنذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم، وقيل من الثقلين، وقيل: من بلغه إلى يوم القيامة، وعن سعيد بن جبير: من بلغه القرآن، فكأنما رأى محمدًا ﷺ، وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف، والتقدير: وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به، ومن بلغه هذا القرآن إلا أن هذا العائد محذوف لدلالة الكلام عليه، كما يقال: الذي رأيت زيد، والذي ضربت عمرو. وفي تفسير قوله: ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾ قول آخر، وهو أن يكون قوله: ﴿وَمَنْ بَلَغَ﴾ أي: ومن احتلم وبلغ حد التكليف، وعند هذا لا يحتاج إلى إضمار العائد إلا أن الجمهور على القول الأول.

أما قوله: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ فنقول:

فيه بحثان:

البحث الأول: قرأ ابن كثير: (أينكم) بهمزة وكسرة بعدها خفيفة مشبهة ياء ساكنة بلا مد، وأبو عمرو وقالون عن نافع كذلك إلا أنه يمد، والباقون بهمزتين بلا مد.

والبحث الثاني: أن هذا استفهام معناه الجحد والإنكار. قال الفراء: ولم يقل آخر لأن الآلهة جمع، والجمع يقع عليه التأنيث كما قال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[الأعراف: ١٨٠] وقال: ﴿فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ﴾[طه: ٥١] ولم يقل الأول ولا الأولين وكل ذلك صواب.

ثم قال تعالى: ﴿قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾

واعلم أن هذا الكلام دال على إيجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة أوجه: أولها: قوله: ﴿قُل لَّا أَشْهَدُ﴾ أي: لا أشهد بما تذكرونه من إثبات الشركاء. وثانيها: قوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ وكلمة (إنما) تفيد الحصر، ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء. وثالثها: قوله: ﴿وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ وفيه تصريح بالبراءة عن إثبات الشركاء فثبت دلالة هذه الآية على إيجاب التوحيد بأعظم طرق البيان وأبلغ وجوه التأكيد. قال العلماء: المستحب لمن أسلم ابتداء أن يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الإسلام. ونص الشافعي رحمه الله على استحباب ضم التبري إلى الشهادة لقوله: ﴿وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ عقيب التصريح بالتوحيد.

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾﴾

اعلم أنا روينا في الآية الأولى أن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد عليه الصلاة والسلام فأنكروا دلالة التوراة والإنجيل على نبوته، فبيّن الله تعالى في الآية الأولى أن شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها، ثم بيّن في هذه الآية أنهم كذبوا في قولهم أنا لا نعرف محمدًا عليه الصلاة والسلام، لأنهم يعرفونه بالنبوّة والرسالة كما يعرفون أبناءهم؛ لما روي أنه لما قدم رسولُ اللَّه ﷺ المدينة قال عمر لعبد اللَّه بن سلام: أنزل اللَّه على نبيه هذه

الآية فكيف هذه المعرفة؟ فقال: يا عمر لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابني، ولأنا أشدُّ معرفةٌ بمحمد مني بابني لأني لا أدري ما صنعَ النساء وأشهد أنه حقٌّ مِنَ اللّه تعالى(١) .

واعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون علمهم بنبوة محمد عليه السلام مثل علمهم بأبنائهم، وفيه سؤال: وهو أن يقال: المكتوب في التوراة والإنجيل مجرد أنه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق إلى الدين الحق، أو المكتوب فيه هذا المعنى مع تعين الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل، فإن كان الأول فذلك القدر لا يدل على أن ذلك الشخص هو محمد عليه السلام، فكيف يصح أن يقال: علمهم بنبوته مثل علمهم بنبوة أبنائهم، وإن كان الثاني وجب أن يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة من التوراة والإنجيل بكون محمد عليه الصلاة والسلام نبيًا من عند الله تعالى، والكذب على الجمع العظيم لا يجوز؛ لأنا نعلم بالضرورة أن التوراة والإنجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة؛ لأن هذا التفصيل إما أن يقال: إنه كان باقيًا في التوراة والإنجيل حال ظهور الرسول عليه الصلاة والسلام أو يقال: إنه ما بقيت هذه التفاصيل في التوراة والإنجيل في وقت ظهوره لأجل أن التحريف قد تطرق إليهما قبل ذلك، والأول باطل؛ لأن إخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل إلى أهل الشرق والغرب ممتنع، والثاني أيضًا باطل؛ لأن على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان، ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد ﷺ علمهم بنبوة أبنائهم، وحينئذٍ يسقط هذا الكلام.

والجواب عن الأول: أن يقال المراد بـ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ اليهود والنصارى، وهم كانوا أهلاً للنظر والاستدلال، وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام، فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولاً من عند الله، والمقصود من تشبيه إحدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه.

أما قوله: ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ففيه قولان: الأول: أن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ﴾ صفة للذين الأولى، فيكون عاملهما واحدًا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون. والثاني: أن قوله: الذين خسروا أنفسهم ابتداء. وقوله: ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ خبره، وفي قوله: ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟﴾ وجهان:

الأول: أنهم خسروا أنفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر.

والثاني: جاء في التفسير أنه ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله منزلة في الجنة، فمن كفر صارت منزلته إلى من أسلم فيكون قد خسر نفسه وأهله بأن ورَّث منزلته غيره.

---

(١) ضعيف جدًا: ذكره السيوطي في (الدر المنثور) (١/ ٣٥٧)، وقال: أخرجه الثعلبي من طريق السدى الصغير عن الكلبي عن ابن عباس . . . فذكره. والكلبي متهم بالكذب.

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢١﴾ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما حكم على أولئك المنكرين بالخسران في الآية الأولى بيّن في هذه الآية سبب ذلك الخسران، وهو أمران: أحدهما: أن يفتري على الله كذبًا، وهذا الافتراء يحتمل وجوهًا: الأول: أن كفار مكة كانوا يقولون هذه الأصنام شركاء الله، والله سبحانه وتعالى أمرهم بعبادتها والتقرب إليها، وكانوا أيضًا يقولون الملائكة بنات الله، ثم نسبوا إلى الله تحريم البحائر والسوائب. وثانيها: أن اليهود والنصارى كانوا يقولون: حصل في التوراة والإنجيل أن هاتين الشريعتين لا يتطرق إليهما النسخ والتغيير، وأنهما لا يجيء بعدهما نبي. وثالثها: ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨] ورابعها: أن اليهود كانوا يقولون: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] وكانوا يقولون: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]. وخامسها: أن بعض الجهال منهم كان يقول: إن الله فقير ونحن أغنياء، وأمثال هذه الأباطيل التي كانوا ينسبونها إلى الله كثيرة، وكلها افتراء منهم على الله.

والنوع الثاني: من أسباب خسرانهم تكذيبهم بآيات الله، والمراد منه قدحهم في معجزات محمد ﷺ، وطعنهم فيها وإنكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بينة، ثم إنه تعالى لما حكى عنهم هذين الأمرين قال: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ أي: لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا وفي الآخرة بل يبقون في الحرمان والخذلان.

وأما قوله: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ ففي ناصب قوله: ﴿وَيَوْمَ﴾ أقوال: الأول: أنه محذوف وتقديره: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ﴾ كان كيت وكيت، فترك ليبقى على الإبهام الذي هو أدخل في التخويف. والثاني: التقدير اذكر يوم نحشرهم، والثالث: أنه معطوف على محذوف، كأنه قيل: لا يفلح الظالمون أبدًا ويوم نحشرهم.

وأما قوله: ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال، ويحتمل أن يكون معناه أين نفس الشركاء، ويحتمل أن يكون المراد أين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم، وعلى كلا الوجهين: لا يكون الكلام إلا توبيخًا وتقريعًا وتقريرًا في نفوسهم أن الذي كانوا يظنونه مأيوس عنه، وصار ذلك تنبيهًا لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة، والعائد على الموصول من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ محذوف، والتقدير: الذين كنتم تزعمون أنهم شفعاء، فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه، قال ابن عباس: وكل زعم في كتاب الله كذب.

قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ كَذَبُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ ۚ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾

اعلم أن ههنا مسائل:

المسألة الأولى: قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ﴾ بالتاء المنقطة من فوق وفتنتهم بالرفع، وقرأ حمزة والكسائي (ثم لمْ يكن) بالياء وفتنتهم بالنصب، وأما القراءة بالتاء المنقطة من فوق ونصب الفتنة، فهـهنا قوله أن قالوا: في محل الرفع لسكونه اسم تكن، وإنما أنث لتأنيث الخبر، كقوله: من كانت أمك، أو لأن ما قالوا فتنة في المعنى، ويجوز تأويل إلا أن قالوا لا مقالتهم. وأما القراءة بالياء المنقطة من تحت ونصب فتنتهم، فهـهنا قوله ﴿أَن قَالُواْ﴾ في محل الرفع لكونه اسم يكن، وفتنتهم هو الخبر. قال الواحدي: الاختيار قراءة من جعل ﴿أَن قَالُواْ﴾ الاسم دون الخبر؛ لأن أن إذا وصلت بالفعل لم توصف، فأشبهت بامتناع وصفها المضمر، فكما أن المظهر والمضمر، إذا اجتمعا كان جعل المضمر اسمًا أولى من جعله خبرًا، فكذا ههنا تقول كنت القائم، فجعلت المضمر اسمًا والمظهر خبرًا فكذا ههنا، ونقول قراءة حمزة والكسائي: والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين: أحدهما: بإضمار أعني وأذكر، والثاني: على النداء، أي: والله يا ربنا، والباقون بكسر الباء على أنه صفة لله تعالى.

المسألة الثانية: قال الزجاج: تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك، وذلك أن الله تعالى بيّن كون المشركين مفتونين بشركهم متهالكين على حبه، فأعلم في هذه الآية أنه لم يكن افتتانهم بشركهم وإقامتهم عليه، إلا أن تبرؤا منه وتباعدوا عنه، فحلفوا أنهم ما كانوا مشركين: ومثاله أن ترى إنسانًا يحب عاريًا مذموم الطريقة فإذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه، فيقال له ما كانت محبتك لفلان، إلا أن انتفيت منه فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالأوثان، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس: أنه قال: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ﴾ معناه: شركهم في الدنيا، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف؛ لأن المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة، ومثله قولك: ما كانت محبتك لفلان إلا أن فررت منه وتركته.

المسألة الثالثة: ظاهر الآية يقتضي: أنهم حلفوا في القيامة على أنهم ما كانوا مشركين، وهذا يقتضي إقدامهم على الكذب يوم القيامة، وللناس فيه قولان: الأول: وهو قول أبي علي الجبائي والقاضي: أن أهل القيامة لا يجوز إقدامهم على الكذب، واحتجا عليه بوجوه: الأول: أن أهل القيامة يعرفون الله تعالى بالاضطرار؛ إذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة دار التكليف، وذلك باطل، وإذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار، وجب أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا القبيح، بمعنى أنهم يعلمون أنهم لو راموا فعل القبيح لمنعهم الله منه؛ لأن مع

زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى لكان ذلك إطلاقهم في فعل القبيح، وأنه لا يجوز. فثبت أن أهل القيامة يعلمون الله بالاضطرار، وثبت أنه متى كان كذلك كانوا ملجئين إلى ترك القبيح، وذلك يقتضي أنه لا يقدم أحد من أهل القيامة على فعل القبيح.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه لا يجوز منهم فعل القبيح، إذا كانوا عقلاء إلا أنا نقول: لم لا يجوز أن يقال: إنه وقع منهم هذا الكذب لأنهم لما عاينوا أهوال القيامة اضطربت عقولهم، فقالوا هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم، أو يقال: إنهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا.

والجواب عن الأول: أنه تعالى لا يجوز أن يحشرهم ويورد عليهم التوبيخ بقوله ﴿أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ﴾ [الأنعام: ٢٢] ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع أنهم غير عقلاء، لأن هذا لا يليق بحكمة الله تعالى، وأيضًا فالمكلفون لا بدّ وأن يكونوا عقلاء يوم القيامة، ليعلموا أنهم بما يعاملهم الله به غير مظلومين.

والجواب عن الثاني: أن النسيان: لما كانوا عليه في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد؛ لأن العاقل لا يجوز أن ينسى مثل هذه الأحوال، وإن بعد العهد، وإنما يجوز أن ينسى اليسير من الأمور، ولولا أن الأمر كذلك لجوزنا أن يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرًا طويلاً، ومع ذلك فقد نسيه، ومعلوم أن تجويزه يوجب السفسطة.

الحجة الثانية: أن القوم الذين أقدموا على ذلك الكذب إما أن يقال: إنهم ما كانوا عقلاء أو كانوا عقلاء، فإن قلنا إنهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل؛ لأنه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكي كلام المجانين في معرض تمهيد العذر، وإن قلنا إنهم كانوا عقلاء فهم يعلمون أن الله تعالى عالم بأحوالهم، مطلع على أفعالهم ويعلمون أن تجويز الكذب على الله محال، وأنهم لا يستفيدون بذلك الكذب إلا زيادة المُقت والغضب وإذا كان الأمر كذلك امتنع إقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب.

الحجة الثالثة: أنهم لو كذبوا في موقف القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد أقدموا على هذين النوعين من القبح والذنب وذلك يوجب العقاب، فتصير الدار الآخرة دار التكليف، وقد أجمعوا على أنه ليس الأمر كذلك، وأما إن قيل إنهم لا يستحقون على ذلك الكذب، وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابًا وذمًّا، فهذا يقتضي حصول الإذن من الله تعالى في ارتكاب القبائح والذنوب، وأنه باطل، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز إقدام أهل القيامة على القبيح والكذب.

وإذا ثبت هذا: فعند ذلك قالوا يحمل قوله: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ أي: ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا، وذلك لأن القوم كانوا يعتقدون في أنفسهم أنهم كانوا موحدين متباعدين من الشرك.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير: يكونون صادقين فيما أخبروا عنه لأنهم أخبروا بأنهم كانوا غير مشركين عد أنفسهم، فلماذا قال الله تعالى: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ ولنا أنه ليس تحت

قوله: ﴿ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ أنهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله: ﴿ وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز أن يكون المراد: انظر كيف كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا في أمور كانوا يخبرون عنها كقولهم أنهم على صواب وأن ما هم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا، وإنما ينفى ذلك عنهم في الآخرة، والحاصل أن المقصود من قوله تعالى: ﴿ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ اختلاف الحالين، وأنهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يحترزون عنه، وأنهم في الآخرة يحترزون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق، فلتعلق أحد الأمرين بالآخر أظهر الله تعالى للرسول ذلك وبين أن القوم لأجل شركهم كيف يكون حالهم في الآخرة عند الاعتذار مع أنهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على أنفسهم ويزعمون أنهم على صواب. هذا جملة كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره أبو علي الجبائي.

والقول الثاني: وهو قول جمهور المفسرين أن الكفار يكذبون في هذا القول، قالوا: والدليل على أن الكفار قد يكذبون في القيامة وجوه:

الأول: أنه تعالى حكى عنهم أنهم يقولون: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٧] مع أنه تعالى أخبر عنهم بقوله: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨].

والثاني: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ ۖ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [المجادلة: ١٨] بعد قوله: ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ﴾ [المجادلة: ١٤] فشبّه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا.

والثالث: قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: ١٩] وكل ذلك يدل على إقدامهم في بعض الأوقات على الكذب.

والرابع: قوله حكاية عنهم: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ۖ﴾ [الزخرف: ٧٧] وقد علموا أنه تعالى لا يقضي عليهم بالخلاص.

والخامس: أنه تعالى في هذه الآية حكى عنهم أَنَّهُمْ قَالُوا ﴿ وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ وحمل هذا على أن المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالفة للظاهر. ثم حمل قوله بعد ذلك ﴿ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ على أنهم كذبوا في الدنيا يوجب فك نظم الآية، وصرف أول الآية إلى أحوال القيامة وصرف آخرها إلى أحوال الدنيا وهو في غاية البعد. أما قوله إما أن يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل أو حال نقصان العقل فنقول: لا يبعد أن يقال: إنهم حال ما عاينوا أهوال القيامة، وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت وقوله: كيف يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول، فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات إلا ذلك. وأما قوله ثانيًا: المكلفون لا بدّ أن يكونوا عقلاء يوم القيامة، فنقول: اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم في سائر الأوقات.

فهذا تمام الكلام في هذه المسألة، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ فالمراد إنكارهم كونهم مشركين، وقوله: ﴿وَضَلَّ عَنْهُم﴾ عطف على قوله: ﴿كَذَبُوا﴾ تقديره: وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الأصنام فلم تغن عنهم شيئًا، وذلك أنهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم.

قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا ۚ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما بيّن أحوال الكفار في الآخرة أتبعه بما يوجب اليأس عن إيمان بعضهم فقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس حضر عند رسول الله ﷺ أبو سفيان والوليد بن المغيرة والنضر بن الحرث وعقبة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأُمية وأبي ابنا خلف والحرث بن عامر وأبو جهل واستمعوا إلى حديث الرسول ﷺ، فقالوا للنضر: ما يقول محمد؟ فقال: لا أدري ما يقول لكني أراه يحرك شفتيه ويتكلم بأساطير الأولين كالذي كنت أحدثكم به عن أخبار القرون الأولى، وقال أبو سفيان: إني لا أرى بعض ما يقول حقًا فقال أبو جهل: كلا فأنزل الله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ والأكنة جمع كِنان وهو ما وقى شيئًا وستره، مثل عنان وأعنة، والفعل منه كننت وأكننت. وأما قوله: ﴿أَن يَفْقَهُوهُ﴾ فقال الزجاج: موضع (أن) نصب على أنه مفعول له، والمعنى: وجعلنا على قلوبهم أكنة لكراهة أن يفقهوه، فلما حذفت (اللام) نصبت الكراهة، ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها إلى (أن) وقوله: ﴿وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ قال ابن السكيت: الوقر الثقل في الأذن.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يصرف عن الإيمان، ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه؛ وذلك لأن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب في الكنان الذي يمنعه عن الإيمان، وذلك هو المطلوب. قالت المعتزلة: لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها، ويدل عليه وجوه: الأول: أنه تعالى إنما أنزل القرآن ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول، ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الإيمان لكان لهم أن يقولوا للرسول لما حكم الله تعالى بأنه منعنا من الإيمان فلم يذمنا على ترك الإيمان، ولم يدعونا إلى فعل الإيمان؟ الثاني: أنه تعالى لو منعهم من الإيمان ثم دعاهم إليه لكان ذلك تكليفًا للعاجز، وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦] الثالث: أنه

تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم، فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: ٥] وقال في آية أخرى: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٨٨] وإذا كان قد حكى الله تعالى هذا المذهب عنهم في معرض الذم لهم امتنع أن يذكره ههنا في معرض التقريع والتوبيخ، وإلا لزم التناقض. والرابع: أنه لا نزاع أن القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويعقلون. والخامس: أن هذه الآية وردت في معرض الذم لهم على ترك الإيمان ولو كان هذا الصد والمنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين. والسادس: أن قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ﴾ يدل على أنهم كانوا يفقهون ويميزون الحق من الباطل، وعند هذا قالوا لا بد من التأويل، وهو من وجوه: الأول: قال الجبائي: إن القوم كانوا يستمعون لقراءة الرسول ﷺ ليتوسلوا بسماع قراءته إلى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وإيذاءه، فعند ذلك كان الله سبحانه وتعالى يلقي على قلوبهم النوم، وهو المراد من الأكنة، ويثقل أسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم، وهو المراد من قوله: ﴿وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾. والثاني: أن الإنسان الذي علم الله منه أنه لا يؤمن وأنه يموت على الكفر فإنه تعالى يَسِم قلبه بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برؤيتها على أنه لا يؤمن، فصارت تلك العلامة دلالة على أنهم لا يؤمنون.

وإذا ثبت هذا فنقول: لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع، مع أن تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الإيمان.

والتأويل الثالث: أنهم لما أصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه، فصار عدولهم عن الإيمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الإيمان، فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى.

والتأويل الرابع: أنه تعالى لما منعهم الألطاف التي إنما تصلح أن تفعل بمن قد اهتدى فأخلاهم منها، وفوض أمرهم إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه فيقول: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الإسراء: ٤٦].

والتأويل الخامس: أن يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: ٥].

والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أنه لا يمكن حمل الكِنان والوَقر على أن الله تعالى منعهم عن الإيمان، وهو أن نقول: بل البرهان العقلي الساطع قائم على صحة هذا المعنى؛ وذلك لأن العبد الذي أتى بالكفر إن لم يقدر على الإتيان بالإيمان، فقد صح قولنا إنه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده عن الإيمان. وأما إن قلنا: إن القادر على الكفر كان قادرًا على الإيمان فنقول: يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرًا للكفر دون الإيمان، إلا عند انضمام تلك الداعية، وقد عرفت في هذا الكتاب أن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل، فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى، وتكون تلك الداعية الجارة إلى الكفر كنانًا للقلب

عن الإيمان، ووقرًا للسمع عن استماع دلائل الإيمان، فثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية.

وإذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر هذه الآية وجب حمل هذه الآية عليه عملاً بالبرهان وبظاهر القرآن، والله أعلم.

المسألة الثالثة: أنه تعالى قال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ فذكره بصيغة الإفراد، ثم قال: ﴿عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ فذكره بصيغة الجمع. وإنما حسن ذلك لأن صيغة (مَن) واحد في اللفظ جمع في المعنى.

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا﴾ قال ابن عباس: وإن يروا كل دليل وحجة لا يؤمنوا بها لأجل أن الله تعالى جعل على قلوبهم أكنة، وهذه الآية تدل على فساد التأويل الأول الذي نقلناه عن الجبائي، ولأنه لو كان المراد من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ إلقاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوسل بسماع صوته على وجدان مكانه لما كان قوله: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا﴾ لائقًا بهذا الكلام، وأيضًا لو كان المراد ما ذكره الجبائي لكان يجب أن يقال: وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يسمعوه؛ لأن المقصود الذي ذكره الجبائي إنما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول عليه السلام، أما المنع من نفس كلامه ومن فهم مقصوده، فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله، والله أعلم.

أما قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ﴾ فاعلم أن هذا الكلام جملة أخرى مرتبة على ما قبلها و(حتى) في هذا الموضع هي التي يقع بعدها الجمل، والجملة هي قوله: ﴿إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ﴾ يقول الذين كفروا، ويجادلونك في موضع الحال، وقوله: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ تفسير لقوله: ﴿يُجَٰدِلُونَكَ﴾ والمعنى: أنه بلغ بتكذيبهم الآيات إلى أنهم يجادلونك ويناكرونك، وفسّر مجادلتهم بأنهم يقولون: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ قال الواحدي: وأصل الأساطير من السطر، وهو أن يجعل شيئًا ممتدًا مؤلفًا، ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر مغروس. قال ابن السكيت: يقال سَطْر وسَطَر، فمن قال سَطْر فجمعه في القليل: أسطر والكثير سُطور، ومن قال سَطَر فجمعه: أسطار، والأساطير جمع الجمع. وقال الجبائي: واحد الأساطير أسطور وأسطورة وأسطير وأسطيرة، وقال الزجاج: واحد الأساطير أسطورة مثل أحاديث وأحدوثة. وقال أبو زيد: الأساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد. ثم قال الجمهور: أساطير الأولين ما سطره الأولون. قال ابن عباس: معناه أحاديث الأولين التي كانوا يسطرونها أي يكتبونها. فأما قول من فسر الأساطير بالترهات، فهو معنى وليس مفسرًا. ولما كانت أساطير الأولين مثل حديث رستم واسفنديار كلامًا لا فائدة فيه، لا جرم فُسِّرت أساطير الأولين بالترهات.

المسألة الرابعة: اعلم أنه كان مقصود القوم من ذكر قولهم: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ القدح في كون القرآن معجزًا؛ فكأنهم قالوا: إن هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة

والقصص المذكورة للأولين، وإذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الأولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزًا خارقًا للعادة. وأجاب القاضي عنه بأن قال: هذا السؤال مدفوع؛ لأنه يلزم أن يقال: لو كان في مقدوركم معارضته لوجب أن تأتوا بتلك المعارضة، وحيث لم يقدروا عليها ظهر أنها معجزة. ولقائل أن يقول: كان للقوم أن يقولوا نحن وإن كنا أرباب هذا اللسان العربي إلا أنا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وتأليفها ولسنا أهلاً لذلك. ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزًا لأنا بينا أنه من جنس سائر الكتب المشتملة على أخبار الأولين وأقاصيص الأقدمين.

واعلم أن الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما بيّن أنهم طعنوا في كون القرآن معجزًا بأن قالوا: إنه من جنس أساطير الأولين وأقاصيص الأقدمين؛ بين في هذه الآية أنهم ينهون عنه وينأون عنه، وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد عليه السلام، فالضمير في قوله: ﴿عَنْهُ﴾ محتمل أن يكون عائدًا إلى القرآن وأن يكون عائدًا إلى محمد عليه الصلاة والسلام، فلهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ﴾ أي: عن القرآن وتدبره والاستماع له. وقال آخرون: بل المراد ينهون عن الرسول.

واعلم أن النهي عن الرسول عليه السلام محال، بل لا بدّ وأن يكون المراد النهي عن فعل يتعلق به عليه الصلاة والسلام، وهو غير مذكور، فلا جرم حصل فيه قولان: منهم من قال: المراد أنهم ينهون عن التصديق بنبوّته والإقرار برسالته. وقال عطاء ومقاتل: نزلت في أبي طالب كان ينهى قريشًا عن إيذاء النبي عليه الصلاة والسلام، ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه.

والقول الأول: أشبه لوجهين: الأول: أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية تقتضي ذم طريقتهم، فكذلك قوله: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ ينبغي أن يكون محمولاً على أمر مذموم، فلو حملناه على أن أبا طالب كان ينهى عن إيذائه، لما حصل هذا النظم. والثاني: أنه تعالى قال بعد ذلك: ﴿وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ يعني به ما تقدم ذكره. ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ النهي عن أذيته؛ لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك.

فإن قيل: إن قوله: ﴿وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ يرجع إلى قوله ﴿وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ﴾ لا إلى قوله: ﴿يَنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ لأن المراد بذلك أنهم يبعدون عنه بمفارقة دينه، وترك الموافقة له وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول.

قلنا: إن ظاهر قوله: ﴿وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ يرجع إلى كل ما تقدم ذكره؛ لأنه بمنزلة أن يقال: إن فلانًا يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه، فلا يكون هذا الضرر متعلقًا بأحد الأمرين دون الآخر.

المسألة الثانية: اعلم أن أولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله ﷺ بنوعين من القبيح. الأول: أنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والإقرار بنبوته. والثاني: كانوا ينأون عنه، والنأي البعد، يقال: نأى ينأى: إذا بعد. ثم قال: ﴿وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ قال ابن عباس، أي: وما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبونها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٢٨﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر صفة من ينهى عن متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام، وينأى عن طاعته بأنهم يهلكون أنفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية، وفيها مسائل:

المسألة الأولى: قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ﴾ يقتضي له جوابًا، وقد حذف تفخيمًا للأمر وتعظيمًا للشأن، وجاز حذفه لعلم المخاطب به وأشباهه كثيرة في القرآن والشعر. ولو قدرت الجواب، كان التقدير: لرأيت سوء منقلبهم أو لرأيت سوء حالهم وحذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره، ألا ترى: أنك لو قلت لغلامك، والله لئن قمت إليك وسكت عن الجواب، ذهب بفكره إلى أنواع المكروه، من الضرب، والقتل، والكسر، وعظم الخوف ولم يدر أي الأقسام تبغي. ولو قلت: والله لئن قمت إليك لأضربنك فأتيت بالجواب، لعلم أنك لم تبلغ شيئًا غير الضرب ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه، فثبت أن حذف الجواب أقوى تأثيرًا في حصول الخوف. ومنهم من قال: جواب (لو) مذكور من بعض الوجوه، والتقدير: ولو ترى إذ وقفوا على النار ينوحون ويقولون ياليتنا نرد ولا نكذب.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وُقِفُوا۟﴾ يقال: وَقَّفته وقفًا، ووَقَفْته وُقُوفًا كما يقال: رَجَعته رَجُوعًا. قال الزجاج: ومعنى ﴿وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ يحتمل ثلاثة أوجه: الأول: يجوز أن يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على أن يدخلوا النار. والثاني: يجوز أن يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم، بمعنى أنهم وقفوا فوق النار على الصراط، وهو جسر فوق جهنم. والثالث: معناه عرفوا حقيقتها تعريفًا من قولك: وَقَّفْت فلانًا على كلام فلان؛ أي: علمته معناه وعرفته. وفيه وجه رابع: وهم أنهم يكونون في جوف النار، وتكون النار محيطة بهم، ويكونون غائصين فيها وعلى هذا التقدير فقد أقيم (على) مقام (في) وإنما صح على هذا التقدير أن يقال: وقفوا على

النار، لأن النار دركات وطبقات وبعضها فوق بعض، فيصح هناك معنى الاستعلاء.

فإن قيل: فلماذا قال: ولو ترى؟ وذلك يؤذن بالاستقبال ثم قال بعده: إذ وقفوا وكلمة (إذ) للماضي، ثم قال بعده، فقالوا وهو يدل على الماضي؟

قلنا: أن كلمة (إذ) تقام مقام (إذا) إذا أراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وإزالة الشبهة؛ لأن الماضي قد وقع واستقر، فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار.

المسألة الثالثة: قال الزجاج: الإمالة في النار حسنة جيدة؛ لأن ما بعد الألف مكسور وهو حرف الراء، كأنه تكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين.

أما قوله تعالى: ﴿فَقَالُواْ يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ **ففيه مسائل:**

المسألة الأولى: ﴿يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ﴾ يدل على أنهم قد تمنوا أن يردوا إلى الدنيا، فأما قوله: ﴿وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ ففيه قولان: أحدهما: أنه داخل في التمني والتقدير: أنهم تمنوا أن يردوا إلى الدنيا ولا يكونوا مكذبين وأن يكونوا مؤمنين.

فإن قالوا: هذا باطل؛ لأنه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في آخر الآية ﴿وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾ والمتمني لا يوصف بكونه كاذبًا.

قلنا: لا نسلم أن المتمني لا يوصف بكونه كاذبًا؛ لأن من أظهر التمني، فقد أخبر ضمنًا كونه مريدًا لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه، ومثاله أن يقول الرجل: ليت الله يرزقني مالاً فأحسن إليك، فهذا تمن في حكم الوعد، فلو رُزق مالاً ولم يحسن إلى صاحبه لقيل إنه كذب في وعده.

القول الثاني: أن التمني تمّ عند قوله: ﴿يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ﴾ وأما قوله: ﴿وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ فهذا الكلام مبتدأ، وقوله تعالى في آخر الآية: ﴿وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾ عائد إليه، وتقدير الكلام: ياليتنا نرد، ثم قالوا: ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين، ثم إنه تعالى كذبهم وبيّن أنهم لو ردوا لكذبوا ولأعرضوا عن الإيمان.

المسألة الثانية: قرأ ابن عامر نرد ونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب، وقرأ حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع، ونكذب ونكون بالنصب فيهما، والباقون بالرفع في الثلاثة، فحصل من هذا أنهم اتفقوا على الرفع في قوله: ﴿نُرَدُّ﴾ وذلك لأنه داخلة في التمني لا محالة، فأما الذين رفعوا قوله: ﴿وَلَا نُكَذِّبَ﴾، ﴿وَنَكُونَ﴾ ففيه وجهان: الأول: أن يكون معطوفًا على قوله: ﴿نُرَدُّ﴾ فتكون الثلاثة داخلة في التمني، فعلى هذا قد تمنوا الرد وأن لا يكذبوا وأن يكونوا من المؤمنين.

والوجه الثاني: أن يقطع ولا نكذب وما بعده عن الأول، فيكون التقدير: يا ليتنا نرد ونحن لا كذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين، فهم ضمنوا أنهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد. المعنى: يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا أو لم نرد أي قد عاينا وشاهدنا ما لا نكذب

معه أبدًا. قال سيبويه: وهو مثل قولك: دعني ولا أعود، فههنا المطلوب بالسؤال تركه. فأما أنه لا يعود فغير داخل في الطلب، فكذا هنا قوله: ﴿يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ﴾ الداخل في هذا التمني الرد، فأما ترك التكذيب وفعل الإيمان فغير داخل في التمني، بل هو حاصل سواء حصل الرد أو لم يحصل، وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج، والنحويون قالوا: الوجه الثاني أقوى، وهو أن يكون الرد داخلاً في التمني، ويكون ما بعده إخبارًا محضًا. واحتجوا عليه بأن الله كذبهم في الآية الثانية فقال: ﴿وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾ والمتمني لا يجوز تكذيبه، وهذا اختيار أبي عمرو. وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة، إلا أنا قد أجبنا عن هذه الحجة، وذكرنا أنها ليست قوية، وأما من قرأ (ولا نكذب ونكون) بالنصب ففيه وجوه: الأول: بإضمار (أن) على جواب التمني، والتقدير: يا ليتنا نرد وأن لا نكذب. والثاني: أن تكون الواو مبدلة من الفاء، والتقدير: يا ليتنا نرد فلا نكذب، فتكون الواو ههنا بمنزلة الفاء في قوله: ﴿لَوۡ أَنَّ لِي كَرَّةٗ فَأَكُونَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [الزمر: ٥٨] ويتأكد هذا الوجه بما روي أن ابن مسعود كان يقرأ (فلا نكذب) بالفاء على النصب، والثالث: أن يكون معناه الحال، والتقدير: يا ليتنا نرد غير مكذبين، كما تقول العرب لا تأكل السمك وتشرب اللبن أي: لا تأكل السمك شاربًا للبن.

واعلم أن على هذه القراءة تكون الأمور الثلاثة داخلة في التمني. وأما أن المتمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره. وأما قراءة ابن عامر وهي أنه كان يرفع ﴿وَلَا نُكَذِّبَ﴾ وينصب (ونكون) فالتقدير: أنه يجعل قوله ﴿وَلَا نُكَذِّبَ﴾ داخلاً في التمني، بمعنى أنا إن رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿فَقَالُواْ يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ﴾ لا شبهة في أن المراد تمني ردهم إلى حالة التكليف؛ لأن لفظ الرد إذا استعمل في المستقبل من حال إلى حال، فالمفهوم منه الرد إلى الحالة الأولى. والظاهر أن من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والأحوال بسبب ذلك التقصير أنه يتمنى الرد إلى الحالة الأولى، ليسعى في إزالة جميع وجوه التقصيرات. ومعلوم أن الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود إلى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات، وذلك التدارك لا يحصل بالعود إلى الدنيا فقط، ولا بترك التكذيب، و لا بعمل الإيمان بل إنما يحصل التدارك بمجموع هذه الأمور الثلاثة، فوجب إدخال هذه الثلاثة تحت التمني.

فإن قيل: كيف يحسن منهم تمني الرد مع أنهم يعلمون أن الرد يحصل ألبتة؟

والجواب من وجوه: الأول: لعلّهم لم يعلموا أن الرد لا يحصل. والثاني: أنهم وإن علموا أن ذلك لا يحصل؛ إلا أن هذا العلم لا يمنع من حصول إرادة الرد، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [المائدة: ٣٧] وكقوله: ﴿أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٥٠] فلما صح أن يريدوا هذه الأشياء مع العلم بأنها لا تحصل، فبأن يتمنوه أقرب؛ لأن باب التمني أوسع، لأنه يصح أن يتمنى ما لا يصح أن يريد من الأمور الثلاثة الماضية.

ثم قال تعالى: ﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ﴾ **وفيه مسائل:**

المسألة الأولى: معنى (بل) ههنا رد كلامهم، والتقدير: أنهم ما تمنوا العود إلى الدنيا، وترك التكذيب، وتحصيل الإيمان لأجل كونهم راغبين في الإيمان، بل لأجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه. وهذا يدل على أن الرغبة في الإيمان والطاعة لا تنفع إلا إذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه، لكونه إيمانًا وطاعة، فأما الرغبة فيه لطلب الثواب، والخوف من العقاب فغير مفيد.

المسألة الثانية: المراد من الآية: أنه ظهر لهم في الآخرة ما أخفوه في الدنيا. وقد اختلفوا في ذلك الذي أخفوه على وجوه: الأول: قال أبو روق: إن المشركين في بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون: ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾[الأنعام: ٢٣] فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر، فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل. قال الواحدي: وعلى هذا القول أهل التفسير. الثاني: قال المبرد: بدا لهم وبال عقائدهم وأعمالهم وسوء عاقبتها، وذلك لأن كفرهم ما كان باديًا ظاهرًا لهم؛ لأن مضار كفرهم كانت خفية، فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله تعالى: ﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ﴾. الثالث: قال الزجاج: بدا للأتباع ما أخفاه الرؤساء عنهم من أمر البعث والنشور، قال: والدليل على صحة هذا القول أنه تعالى ذكر عقيبه ﴿وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[الأنعام: ٢٩] وهذا قول الحسن. الرابع: قال بعضهم: هذه الآية في المنافقين، وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الإسلام، وبدا لهم يوم القيامة، وظهر بأن عرف غيرهم أنهم كانوا من قبل منافقين. الخامس: قيل: بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من جحد نبوّة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به، وما كانوا يحرفونه من التوراة مما يدل على ذلك.

واعلم أن اللفظ محتمل لوجوه كثيرة. والمقصود منها بأسرها أنه ظهرت فضيحتهم في الآخرة وانهتكت أستارهم، وهو معنى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾[الطارق: ٩].

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ والمعنى أنه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الإيمان، بل كانوا يستمرون على طريقتهم الأولى في الكفر التكذيب.

فإن قيل: إن أهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة، وشاهدوا أنواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله تعالى إلى الدنيا فمع هذه الأحوال كيف يمكن أن يقال: إنهم يعودون إلى الكفر بالله وإلى معصية الله؟

قلنا: قال القاضي: تقرير الآية: ﴿وَلَوْ رُدُّوا﴾ إلى حالة التكليف، وإنما يحصل الرد إلى هذه الحالة لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة، ولم يحصل هناك مشاهدة الأهوال وعذاب جهنم، فهذا الشرط يكون مضمرًا لا محالة في الآية، إلا أنا نقول هذا الجواب ضعيف؛ لأن المقصود من الآية بيان غلوهم في الإصرار على الكفر وعدم الرغبة في الإيمان، ولو قدرنا عدم

معرفة الله تعالى في القيامة، وعدم مشاهدة أهوال القيامة لم يكن في إصرار القوم على كفرهم الأول مزيد تعجب؛ لأن إصرارهم على الكفر يجري مجرى إصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا، فعلمنا أن الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره ألبتة.

إذا عرفت هذا فنقول: قال الواحدي: هذه الآية من الأدلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة، وذلك لأن الله تعالى أخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الأزل بالشرك، ثم إنه تعالى بين أنهم لو شاهدوا النار والعذاب، ثم سألوا الرجعة ورُدُّوا إلى الدنيا لعادوا إلى الشرك، وذلك القضاء السابق فيهم، وإلا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد. ثم قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ وفيه سؤال، وهو أن يقال: إنه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب إليه.

والجواب: أنا بينا أن منهم من قال: الداخل في التمني هو مجرد قوله: ﴿يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ﴾ أما الباقي فهو إخبار، ومنهم من قال: بل الكل داخل في التمني؛ لأن إدخال التكذيب في التمني أيضًا جائز؛ لأن التمني يدل على الإخبار على سبيل الضمن والصيرورة، كقول القائل: ليت زيدًا جاءنا فكنا نأكل ونشرب ونتحدث فكذا ههنا، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۝٢٩ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَاۚ قَالَ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ۝٣٠﴾

اعلم أنه حصل في الآية قولان: الأول: أنه تعالى ذكر في الآية الأولى، أنه بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل فبين في هذه الآية أن ذلك الذي يخفونه هو أمر المعاد والحشر والنشر، وذلك لأنهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته ويقولون ما لنا إلا هذه الحياة الدنيوية، وليس بعد هذه الحياة لا ثواب ولا عقاب. والثاني: أن تقدير الآية: ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولأنكروا الحشر والنشر، وقالوا: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَاۚ قَالَ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ **فيه مسائل:**

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية الأولى إنكارهم للحشر والنشر والبعث والقيامة بيّن في هذه الآية كيفية حالهم في القيامة، فقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْۚ﴾. واعلم أن جماعة من المشبِّهة تمسكوا بهذه الآية، وقالوا: ظاهر هذه الآية يدل على أن أهل القيامة يقفون عند الله وبالقرب منه، وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه تارة أخرى.

واعلم أن هذا خطأ؛ وذلك لأن ظاهر الآية يدل على كونهم واقفين على الله تعالى، كما يقف أحدنا على الأرض، وذلك يدل على كونه مستعليًا على ذات الله تعالى وأنه بالاتفاق

باطل، فوجب المصير إلى التأويل، وهو من وجوه:

التأويل الأول: هو أن يكون المراد ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ﴾ ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين وعلى ما أخبرهم به من أمر الآخرة.

التأويل الثاني: أن المراد من هذا الوقوف المعرفة، كما يقول الرجل لغيره: وقفت على كلامك أي: عرفته.

التأويل الثالث: أن يكون المراد أنهم وُقفوا لأجل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة، من وقوف العبد بين يدي سيده، والمقصود منه التعبير عن المقصود بالألفاظ الفصيحة البليغة.

المسألة الثانية: المقصود من هذه الآية أنه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى، أنهم ينكرون القيامة والبعث في الدنيا، ثم بيّن أنهم في الآخرة يقرون به، فيكون المعنى أن حالهم في هذا الإنكار سيئول إلى الإقرار وذلك لأنهم شاهدوا القيامة والثواب والعقاب، قال الله تعالى: ﴿أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ﴾ .

فإن قيل: هذا الكلام يدل على أنه تعالى يقول لهم: أليس هذا بالحق؟ وهو كالمناقض لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٧٤].

والجواب: أن يحمل قوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ﴾ أي: لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع، وعلى هذا التقدير يزول التناقض، ثم إنه تعالى بيّن أنه إذا قال لهم أليس هذا بالحق؟ قالوا: بلى وربنا، المقصود أنهم يعترفون بكونه حقًّا مع القسم واليمين. ثم إنه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون، وخص لفظ الذوق لأنهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الإحساس. وقوله: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ أي: بسبب كفركم. واعلم أنه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجًا على صحة القول بالحشر والنشر؛ لأن ذلك الدليل قد تقدم ذكره في أول السورة في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ [الأنعام: ٢] على ما قررناه وفسرناه، بل المقصود من هذه الآية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول.

قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُواْ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٣١﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن المقصود من هذه الآية شرح حالة أخرى من أحوال منكري البعث والقيامة، وهي أمران: أحدهما: حصول الخسران. والثاني: حمل الأوزار العظيمة.

أما النوع الأول: وهو حصول الخسران فتقريره أنه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الجسماني وأعطاه هذه الآلات الجسمانية والأدوات الجسدانية وأعطاه العقل والتفكر لأجل أن يتوصل باستعمال هذه الآلات والأدوات إلى تحصيل المعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة التي يعظم منافعها بعد الموت، فإذا استعمل الإنسان هذه الآلات والأدوات والقوة العقلية والقوة الفكرية في تحصيل هذه اللذات الدائرة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الإنسان إلى آخر عمره فقد خسر خسرانًا مبينًا؛ لأن رأس المال قد فني والربح الذي ظن أنه هو المطلوب فني أيضًا وانقطع فلم يبق في يده لا من رأس المال أثر ولا من الربح شيء، فكان هذا هو الخسران المبين. وهذا الخسران إنما يحصل لمن كان منكرًا للبعث والقيامة، وكان يعتقد أن منتهى السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية. أما من كان مؤمنًا بالبعث والقيامة فإنه لا يغتر بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة، بل يسعى في إعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران، فثبت بما ذكرنا أن الذين كذبوا بلقاء الله وأنكروا البعث والقيامة قد خسروا خسرانًا مبينًا وأنهم عند الوصول إلى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد.

والنوع الثاني من وجوه خسرانهم أنهم يحملون أوزارهم على ظهورهم. وتقرير الكلام فيه أن كمال السعادة في الإقبال على الله تعالى والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته وأيضًا في الانقطاع عن الدنيا وترك محبتها وفي قطع العلاقة بين القلب وبينها، فمن كان منكرًا للبعث والقيامة، فإنه لا يسعى في إعداد الزاد لموقف القيامة، ولا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا، فإذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات، وكالمنقطع عن أحبابه وأقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء إلى المخالطة بأهل ذلك العالم ويحصل له الآلام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستسعاد بخيرات هذا العالم. فالأول: هو المراد من قوله: ﴿قَالُوا۟ يَٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا﴾. والثاني: هو المراد من قوله: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ﴾ فهذا تقرير المقصود من هذه الآية.

المسألة الثانية: المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم ﴿ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ﴾ المراد منه الذين أنكروا البعث والقيامة، وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] وإنما حسنت هذه الكناية لأن موقف القيامة موقف لا حكم فيه لأحد إلا لله تعالى، ولا قدرة لأحد على النفع والضر والرفع والخفض إلا لله.

وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً﴾ اعلم أن كلمة (حتى) غاية لقوله: ﴿كَذَّبُوا۟﴾ لا لقوله: ﴿قَدْ خَسِرَ﴾؛ لأن خسرانهم لا غاية. له ومعنى (حتى) ههنا أن منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة، والمعنى أنهم كذبوا إلى أن ظهرت الساعة بغتة.

فإن قيل: إنما يتحسرون عند موتهم.

قلنا: لما كان الموت وقوعًا في أحوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمي باسمها، ولذلك قال عليه السلام: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» والمراد بالساعة القيامة، وفي تسمية يوم القيامة بهذا الاسم وجوه: الأول: أن يوم القيامة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه، كأنه قيل: ما هي إلا ساعة الحساب. الثاني: الساعة هي الوقت الذي تقوم القيامة، سميت ساعة لأنها تفجأ الناس في ساعة لا يعلمها أحد إلا الله تعالى؛ ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿ بَغۡتَةً﴾ والبغت والبغتة هو الفجأة، والمعنى: أن الساعة لا تجيء إلا دفعة؛ لأنه لا يعلم أحد متى يكون مجيؤها، وفي أي وقت يكون حدوثها، وقوله: ﴿ بَغۡتَةً﴾ انتصابه على الحال بمعنى: باغتة أو على المصدر، كأنه قيل: بغتتهم الساعة بغتة. ثم قال تعالى: ﴿ قَالُواْ يَٰحَسۡرَتَنَا﴾ قال الزجاج: معنى دعاء الحسرة تنبيه للناس على ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم أمثال هذه الأمور بهذه اللفظة، كقوله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ﴾ [يس: ٣٠]و﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]و﴿يَٰوَيۡلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ﴾ [هود: ٧٢]وهذا أبلغ من أن يقال: الحسرة علينا في تفريطنا، ومثله: ﴿يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٨٤]تأويله: يا أيها الناس تنبهوا على ما وقع بي من الأسف، فوقع النداء على غير المنادى في الحقيقة. وقال سيبويه: إنك إذا قلت: يا عجباه! فكأنك قلت: يا عجب احضر وتعال؛ فإن هذا زمانك.

إذا عرفت هذا فنقول: حصل للنداء ههنا تأويلان: أحدهما: أن النداء للحسرة، والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج. والثاني: أن المنادى هو نفس الحسرة على معنى: أن هذا وقتك فاحضري، وهو قول سيبويه وقوله: ﴿ عَلَىٰ مَا فَرَّطۡنَا فِيهَا﴾ فيه بحثان.

البحث الأول: قال أبو عبيدة يقال: فرطت في الشيء أي: ضيعته فقوله: ﴿ فَرَّطۡنَا﴾ أي: تركنا وضيعنا. وقال الزجاج: فرطنا أي: قدمنا العجز جعله من قولهم فَرَط فلان: إذا سبق وتقدم، وفرَّط الشيء: إذا قدمه. قال الواحدي: فالتفريط عنده تقديم التقصير.

والبحث الثاني: أن الضمير في قوله: ﴿ فِيهَا﴾ إلى ماذا يعود فيه وجوه: الأول: قال ابن عباس: في الدنيا، والسؤال عليه أنه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير إليها؟ وجوابه: أن العقل دل على أن موضع التقصير ليس إلا الدنيا، فحسن عود الضمير إليها لهذا المعنى. الثاني: قال الحسن: المراد: يا حسرتنا على ما فرطنا في الساعة، والمعنى: على ما فرطنا في إعداد الزاد للساعة وتحصيل الأهبة لها. والثالث: أن تعود الكناية إلى معنى ما في قوله: ﴿ مَا فَرَّطۡنَا﴾ أي: حسرتنا على الأعمال والطاعات التي فرطنا فيها. والرابع: قال محمد بن جرير الطبري: الكناية تعود إلى الصفقة؛ لأنه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول الصفقة والمبايعة.

ثم قال تعالى: ﴿ وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ﴾ فاعلم أن المراد من قولهم: يا حسرتنا على ما فرطنا فيها إشارة إلى أنهم لم يحصلوا لأنفسهم ما به يستحقون الثواب، وقوله: ﴿ وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ

﴿أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ﴾ إشارة إلى أنهم حصلوا لأنفسهم ما به استحقوا العذاب العظيم، ولا شك أن ذلك نهاية الخسران. قال ابن عباس: الأوزار الآثام والخطايا، قال أهل اللغة: الوِزْر الثقل وأصله من الحمل يقال: وَزَرْت الشيء أي: حملته أزِرُه وِزْرا، ثم قيل للذنوب أوزار لأنها تثقل ظهر من عملها، وقوله ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾[فاطر: ١٨] أي: لا تحمل نفس حاملة. قال أبو عبيدة: يقال للرجل إذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع أحمل وزرك وأوزار الحرب أثقالها من السلاح ووزير السلطان الذي يَزِر عنه أثقال ما يسند إليه من تدبير الولاية أي: يحمل. قال الزجاج: وهم يحملون أوزارهم أي: يحملون ثقل ذنوبهم، واختلفوا في كيفية حملهم الأوزار، فقال المفسرون: إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أحسن الأشياء صورة وأطيبها ريحًا ويقول: أنا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني أنت اليوم، فذلك قوله: ﴿يَوۡمَ نَحۡشُرُ ٱلۡمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحۡمَٰنِ وَفۡدٗا﴾[مريم: ٨٥] قالوا: ركبانًا، وأن الكافر إذا خرج من قبره استقبله شيء هو أقبح الأشياء صورة وأخبثها ريحًا فيقول: أنا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا فأنا أركبك اليوم فذلك قوله: ﴿وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ عَلَىٰ ظُهُورِهِمۡۚ﴾ وهذا قول قتادة والسدي. وقال الزجاج: الثقل كما يذكر في المنقول، فقد يذكر أيضًا في الحال والصفة، يقال: ثقل عليَّ خطاب فلان، والمعنى: كرهته، فالمعنى أنهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة ثقل ذلك عليهم. وقال آخرون: معنى قوله: ﴿وَهُمۡ يَحۡمِلُونَ أَوۡزَارَهُمۡ﴾ أي: لا تزايلهم أوزارهم، كما تقول شخصك نصب عيني أي: ذكرك ملازم لي.

ثم قال تعالى: ﴿أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ والمعنى: بئس الشيء الذي يزرونه أي: يحملونه. والاستقصاء في تفسير هذا اللفظ مذكور في سورة النساء في قوله: ﴿وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[سورة النساء: ٢٢].

قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَعِبٞ وَلَهۡوٞۖ وَلَلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ٣٢﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن المنكرين للبعث والقيامة تعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها، فذكر الله تعالى هذه الآية تنبيهًا على خساستها وركاكتها.

واعلم أن نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها؛ لأن هذه الحياة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الأخروية إلا فيها، فلهذا السبب حصل في تفسير هذه الآية قولان:

القول الأول: أن المراد منه حياة الكافر. قال ابن عباس: يريد حياة أهل الشرك والنفاق، والسبب في وصف حياة هؤلاء بهذه الصفة أن حياة المؤمن يحصل فيها أعمال صالحة فلا تكون لعبًا ولهوًا.

والقول الثاني: أن هذا عام في حياة المؤمن والكافر، والمراد منه اللذات الحاصلة في هذه

الحياة والطيبات المطلوبة في هذه الحياة، وإنما سماها باللعب واللهو، لأن الإنسان حال اشتغاله باللعب واللهو يلتذ به، ثم عند انقراضه وانقضائه لا يبقى منه إلا الندامة، فكذلك هذه الحياة لا يبقى عند انقراضها إلا الحسرة والندامة.

واعلم أن تسمية هذه الحياة باللعب واللهو فيه وجوه: الأول: أن مدة اللهو واللعب قليلة سريعة الانقضاء والزوال، ومدة هذه الحياة كذلك. الثاني: أن اللعب واللهو لا بدّ وأن ينساقا في أكثر الأمر إلى شيء من المكاره ولذات الدنيا كذلك. الثالث: أن اللعب واللهو، إنما يحصل عند الاغترار بظواهر الأمور، وأما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الأمور، لا يبقى اللعب واللهو أصلاً، وكذلك اللهو واللعب، فإنهما لا يصلحان إلا للصبيان والجهال المغفلين، أما العقلاء والحصفاء، فقلما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو، فكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل، إلا للمغفلين الجاهلين بحقائق الأمور، وأما الحكماء المحققون، فإنهم يعلمون أن كل هذه الخيرات غرور، وليس لها في نفس الأمر حقيقة معتبرة. الرابع: أن اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة، فثبت بمجموع هذه الوجوه أن اللذات والأحوال الدنيوية لعب ولهو وليس لهما حقيقة معتبرة. ولما بين تعالى ذلك قال بعده: ﴿وَلَلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ وصف الآخرة بكونها خيرًا، ويدل على أن الأمر كذلك حصول التفات بين أحوال الدنيا وأحوال الآخرة في أمور أحدها: أن خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الآخرة شريفة، بيان أن الأمر كذلك وجوه: الأول: أن خيرات الدنيا ليست إلا قضاء الشهوتين، وهو في نهاية الخساسة؛ بدليل أن الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيه، بل ربما كان أمر تلك الحيوانات فيها أكمل من أمر الإنسان، فإن الجمل أكثر أكلاً، والديك والعصفور أكثر وقاعًا، والذئب أقوى على الفساد والتمزيق، والعقرب أقوى على الإيلام، ومما يدل على خساستها أنها لو كانت شريفة لكان الإكثار منها يوجب زيادة الشرف، فكان يجب أن يكون الإنسان الذي وقف كل عمره على الأكل والوقاع أشرف الناس، وأعلاهم درجة، ومعلوم بالبديهة أنه ليس الأمر كذلك بل مثل هذا الإنسان يكون ممقوتًا مستقذرًا مستحقرًا يوصف بأنه بهيمة أو كلب أو أخس، ومما يدل على ذلك أن الناس لا يفتخرون بهذه الأحوال بل يخفونها، ولذلك كان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه الأفعال بمحضر من الناس وذلك يدل على أن هذه الأفعال لا توجب الشرف بل النقص، ومما يدل على ذلك أيضًا أن الناس إذا شتم بعضهم بعضًا لا يذكرون فيه إلا الألفاظ الدالة على الوقاع، ولولا أن تلك اللذة من جنس النقصانات، وإلا لما كان الأمر كذلك، ومما يدل عليه أن هذه اللذات ترجع حقيقتها إلى دفع الآلام، ولذلك فإن كل من كان أشد جوعًا وأقوى حاجة كان التذاذه بهذه الأشياء أكمل له وأقوى، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الأمر. ومما يدل عليه أيضًا أن هذه اللذات سريعة الاستحالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء. فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه

اللذات. وأما السعادات الروحانية فإنها سعادات شريفة عالية باقية مقدسة، ولذلك فإن جميع الخلق إذا تخيلوا في الإنسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية، فإنهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون أنفسهم عبيدًا لذلك الإنسان وأشقياء بالنسبة إليه، وذلك يدل على شهادة الفطرة الأصلية بخساسة اللذات الجسمانية، وكمال مرتبة اللذات الروحانية.

الوجه الثاني: في بيان أن خيرات الآخرة أفضل من خيرات الدنيا، وهو أن نقول: هب أن هذين النوعين تشاركا في الفضل والمنقبة، إلا أن الوصول إلى الخيرات الموعودة في غد القيامة معلوم قطعًا. وأما الوصول إلى الخيرات الموعودة في غد الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون، فكم من سلطان قاهر في بَكْرَة اليوم صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم، وكم من أمير كبير أصبح في الملك والإمارة، ثم أمسى أسيرًا حقيرًا، وهذا التفاوت أيضًا يوجب المباينة بين النوعين.

الوجه الثالث: هب أنه وجد الإنسان بعد هذا اليوم يومًا آخر في الدنيا، إلا أنه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الأموال والطيبات واللذات أم لا؟ أما كل ما جمعه من موجبات السعادات، فإنه يعلم قطعًا أنه ينتفع به في الدار الآخرة.

الوجه الرابع: هب أنه ينتفع بها إلا أن انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خاليًا عن شوائب المكروهات، وممازجة المحرمات المخوفات. ولذلك قيل: من طلب ما لم يخلق أتعب نفسه ولم يرزق، فقيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: «سُرُورُ يَوْمٍ بِتَمَامِهِ».

الوجه الخامس: هب أنه ينتفع بتلك الأموال والطيباتِ في الغد، إلا أن تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة، وكلما كانت تلك المنافع أقوى وألذ وأكمل وأفضل كانت الأحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها أقوى وأكمل، كما قال الشاعر المتنبي:

أَشَدُّ الْغَمِّ عِنْدِي فِي سُرُورٍ ... تَيَقَّنَ عَنْهُ صَاحِبُهُ انْتِقَالاً[(١)]

فثبت بما ذكرنا أن سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة، والنقصانات الكاملة وسعادات الآخرة مبرأة عنها، فوجب القطع بأن الآخرة أكمل وأفضل وأبقى وأتقى وأحرى وأولى.

المسألة الثانية: قرأ ابن عامر (وَلَدَارُ الْآخِرَةِ) بإضافة الدار إلى الآخرة، والباقون ﴿وَلَلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ﴾ على جعل الآخرة نعتًا للدار. أما وجه قراءة ابن عامر فهو أن الصفة في الحقيقة مغايرة للموصوف، فصحت الإضافة من هذا الوجه، ونظيره قولهم بارحة الأولى، ويوم الخميس وحق اليقين، وعند البصريين لا تجوز هذه الإضافة، قالوا لأن الصفة نفس الموصوف، وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة.

واعلم أن هذا بناء على أن الصفة نفس الموصوف، وهو مشكل؛ لأنه يعقل تصور الموصوف

(١) تقدمت ترجمة المتنبي.

منفكًا عن الصفة، ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالاً، ولقولهم وجه دقيق يمكن تقريره، إلا أنه لا يليق بهذا المكان، ثم إن البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر وجهًا آخر، فقالوا: لم يجعل الآخرة صفة للدار، لكنه جعلها صفة للساعة، فكأنه قال: ولدار الساعة الآخرة.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم تكون قد أقيمت الآخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح. قلنا: لا يقبح ذلك إذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الأسماء ولفظ الآخرة قد استعمل الأسماء، والدليل عليه قوله: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ﴾[الضحى: ٤]. وأما قراءة العامة فهي ظاهرة؛ لأنها تقتضي جعل الآخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى أمكن إجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة إلى العدول عنه والله أعلم.

المسألة الثالثة: اختلفوا في المراد بالدار الآخرة على وجوه. قال ابن عباس: هي الجنة، وإنها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي. وقال الحسن: المراد نفس الآخرة خير. وقال الأصم: التمسك بعمل الآخرة خير. وقال آخرون: نعيم الآخرة من نعيم الدنيا، من حيث إنها باقية دائمة مصونة عن الشوائب آمنة من الانقضاء والانقراض.

ثم قال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ فبيّن أن هذه الخيرية إنما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر. فأما الكافر والفاسق فلا لأن الدنيا بالنسبة إليه خير من الآخرة على ما قال عليه السلام: «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ».

ثم قال: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ قرأ نافع وابن عامر ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ بالتاء ههنا وفي سورة الأعراف ويوسف ويس. وقرأ حفص عن عاصم في (يس) بالياء والباقي بالتاء. وقرأ عاصم في رواية يحيى في يوسف بالتاء والباقي بالياء. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم في رواية الأعشى والبرجمي جميع ذلك بالياء. قال الواحدي: من قرأ بالياء معناه: أفلا يعقلون الذين يتقون أن الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار؟ فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون في طلب ما يوصل إلى ذلك، ومن قرأ بالتاء، فالمعنى: قل لهم أفلا تعقلون أيها المخاطبون أن ذلك خير؟ والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن طوائف الكفار كانوا فرقًا كثيرين، فمنهم من ينكر نبوته لأنه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب أن يكون رسول الله من جنس الملائكة، وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة شبهة هؤلاء وأجاب عنها. ومنهم من يقول: إن محمدًا يخبرنا بالحشر والنشر بعد

الموت وذلك محال. وكانوا يستدلون بامتناع الحشر والنشر على الطعن في رسالته. وقد ذكر الله تعالى ذلك وأجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها، ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة وذِكر ما لا ينبغي من القول، وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية. واختلفوا في أن ذلك المحزن ما هو، فقيل: كانوا يقولون إنه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون، وهو قول الحسن. وقيل: إنهم كانوا يصرحون بأنهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته. وقيل: كانوا ينسبونه إلى الكذب والافتعال.

المسألة الثانية: قرأ نافع (لَيُحْزِنُكَ) بضم الياء وكسر الزاي والباقون بفتح الياء وضم الزاي وهما لغتان، يقال: حزنني كذا وأحزنني.

المسألة الثالثة: قرأ نافع والكسائي (فَإِنَّهُمْ لاَ يُكذِبُونَكَ) خفيفة والباقون ﴿ يُكَذِّبُونَكَ﴾ مشددة وفي هاتين القراءتين قولان: الأول: أن بينهما فرقًا ظاهرًا ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين: أحدهما: كان الكسائي يقرأ بالتخفيف، ويحتج بأن العرب تقول كَذَّبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب وإلى صنعه الأباطيل من القول، وأكذبته إذا أخبرت أن الذي يحدث به كذب وإن لم يكن ذلك بافتعاله وصنعه. قال الزجاج: معنى كذبته قلت له: كذبت ومعنى أكذبته أن الذي أتى به كذب في نفسه من غير ادعاء أن ذلك القائل تكلف ذلك الكذب وأتى به على سبيل الافتعال والقصد، فكأن القوم كانوا يعتقدون أن محمدًا عليه السلام ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويج، بل تخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة، إلا أن ذلك الذي تخيله فهو في نفسه باطل. والفرق الثاني قال أبو علي: يجوز أن يكون معنى: ﴿لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ أي: لا يصادفونك كاذبًا لأنهم يعرفونك بالصدق والأمانة، كما يقال: أحمدت الرجل إذا أصبته محمودًا فأحببته وأحسنت محمدته إذا صادفته على هذه الأحوال.

والقول الثاني:أنه لا فرق بين هاتين القراءتين: قال أبو علي: يجوز أن يكون معنى القراءتين واحدًا؛ لأن معنى التفعيل النسبة إلى الكذب بأن يقول له كَذَّبت، كما تقول ذَنَّبْته وفَسَّقته وخطأته أي: قلت له فعلت هذه الأشياء، وسَقّيته ورَعَّيته أي: قلت له: سقاك الله ورعاك، وقد جاء في هذا المعنى أفعلته قالوا أسقيته أي قلت له سقاك الله. قال ذو الرمة:

وَأسقيه حتَّى كَادَ مِمَّا أَبثُّهُ تُكَلِّمُنِي أَحجَارُهُ وَمَلَاعِبُهُ[1]

أي: أنسبه إلى السقيا بأن أقول سقاك الله، فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدًا، إلا إن فعلت إذا أرادوا أن ينسبوه إلى أمر أكثر من أفعلت.

المسألة الرابعة: ظاهر هذه الآية يقتضي أنهم لا يكذبون محمدًا ﷺ ولكنهم يجحدون بآيات الله، واختلفوا في كيفية الجمع بين هذين الأمرين على وجوه:

---

(١)تقدمت ترجمة ذو الرمة.

الوجه الأول: أن القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة. ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات: إحداها: أن الحرث بن عامر من قريش قال: يا محمد، والله ما كذبتنا قط ولكنا إن اتبعناك نتخطف من أرضنا؛ فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب. وثانيها: روي أن الأخنس بن شريق قال لأبي جهل: يا أبا الحكم، أخبرني عن محمد أصادقٌ هو أم كاذبٌ فإنه ليس عندنا أحدٌ غيرنا، فقال له: واللَّه إنَّ محمدًا لصادقٌ وما كَذَبَ قطُّ؟ ولكن إذا ذهب بنو قُصَيٍّ باللواء والسقاية والحجابة والنبوة، فماذا يكون لسائر قريش، فنزلت هذه الآية.

إذا عرفت هذا فنقول: معنى الآية على هذا التقدير أن القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون نبوتك بألسنتهم وظاهر قولهم، وهذا غير مستبعد، ونظيره قوله تعالى في قصة موسى ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

الوجه الثاني: في تأويل الآية أنهم لا يقولون إنك أنت كذاب لأنهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذبًا ألبتة، وسموك بالأمين فلا يقولون فيك إنك كاذب، ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك إما لأنهم اعتقدوا أن محمدًا عَرَضَ له نوعُ خَبَل ونقصان فلأجله تخيل من نفسه كونه رسولاً من عند الله، وبهذا التقدير: لا ينسبونه إلى الكذب أو لأنهم قالوا: إنه ما كذب في سائر الأمور، بل هو أمين في كلها إلا في هذا الوجه الواحد.

الوجه الثالث: في التأويل: أنه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه، ثم إن القوم أصروا على التكذيب فالله تعالى قال له إن القوم ما كذبوك، وإنما كذبوني، ونظيره أن رجلاً إذا أهان عبدًا لرجل آخر، فقال هذا الآخر: أيها العبد إنه ما أهانك، وإنما أهانني: وليس المقصود منه نفي الإهانة عنه بل المقصود تعظيم الأمر وتفخيم الشأن. وتقريره: أن إهانة ذلك العبد جارية مجرى إهانته، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠].

والوجه الرابع: في التأويل وهو كلام خطر بالبال، هو أن يقال المراد من قوله: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ أي: لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقًا، وهو المراد من قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ والمراد أنهم يقولون في كل معجزة إنها سحر وينكرون دلالة المعجزة على الصدق على الإطلاق، فكان التقدير: إنهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الأنبياء والرسل، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا۟ عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا۟ وَأُوذُوا۟ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمْ نَصْرُنَا ۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِي۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣٤﴾﴾

في الآية مسألتان:

المسألة الأولى: اعلم أنه تعالى أزال الحزن عن قلب رسوله في الآية الأولى بأن بين أن

تكذيبه يجري مجرى تكذيب الله تعالى فذكر في هذه الآية طريقًا آخر في إزالة الحزن عن قلبه، وذلك بأن بين أن سائر الأمم عاملوا أنبياءهم بمثل هذه المعاملة، وأن أولئك الأنبياء صبروا على تكذيبهم وإيذائهم حتى أتاهم النصر والفتح والظفر، فأنت أولى بالتزام هذه الطريقة لأنك مبعوث إلى جميع العالمين، فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا. ثم أكد وقوى تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني أن وعد الله إياك بالنصر حق وصدق، ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل إليه، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ١٧١] وقوله: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ﴾ [المجادلة: ٢١] وبالجملة فالخلف في كلام الله تعالى محال، وقوله: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِي۟ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ أي: خبرهم في القرآن كيف أنجيناهم ودمرنا قومهم. قال الأخفش: (من) ههنا صلة، كما تقول أصابنا من مطر. وقال غيره: لا يجوز ذلك؛ لأنها لا تزاد في الواجب، وإنما تزاد مع النفي، كما تقول: ما أتاني من أحد، وهي ههنا للتبعيض، فإن الواصل إلى الرسول عليه السلام قصص بعض الأنبياء لا قصص كلهم، كما قال تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨] وفاعل: (جاء) مضمر أضمر لدلالة المذكور عليه، وتقديره: ولقد جاءك نبأ من نبأ المرسلين.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ يدل على قولنا في خلق الأفعال؛ لأن كل ما أخبر الله عن وقوعه، فذلك الخبر ممتنع التغير، وإذا امتنع تطرق التغير إلى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير إلى المخبر عنه. فإذا أخبر الله عن بعضهم بأنه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالاً، فكان تكليفه بالإيمان تكليفًا بما لا يطاق، والله أعلم.

قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٣٥﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى النبيَّ ﷺ في نفرٍ من قريشٍ، فقالوا: يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الأنبياء تفعل فإنا نصدق بك، فأبى الله أن يأتيهم بها، فأعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه، فنزلت هذه الآية، والمعنى. وإن كان كبر عليك إعراضهم عن الإيمان بك، وصحة القرآن، فإن استطعت أن تبتغي نفقًا في الأرض أو سلمًا في السماء فافعل.

فالجواب محذوف، وحسن هذا الحذف لأنه معلوم في النفوس. والنفق سرب في الأرض له مخلص إلى مكان آخر، ومنه نافقاء اليربوع؛ لأن اليربوع يثقب الأرض إلى القعر، ثم يصعد من

ذلك القعر إلى وجه الأرض من جانب آخر، فكأنه ينفق الأرض نفقًا، أي يجعل له منفذًا من جانب آخر. ومنه أيضًا سمي المنافق منافقًا لأنه يضمر غير ما يظهر كالنافقاء الذي يتخذه اليربوع. وأما السلم فهو مشتق من السلامة، وهو الشيء الذي يسلمك إلى مصعدك، والمقصود من هذا الكلام أن يقطع الرسول طمعه عن إيمانهم، وأن لا يتأذى بسبب إعراضهم عن الإيمان وإقبالهم على الكفر.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ تقديره: ولو شاء الله هداهم لجمعهم على الهدى وحيثما جمعهم على الهدى، وجب أن يقال: إنه ما شاء هداهم، وذلك يدل على أنه تعالى لا يريد الإيمان من الكافر بل يريد إبقاءه على الكفر، والذي يقرب هذا الظاهر أن قدرة الكافر على الكفر إما أن تكون صالحة للإيمان، أو غير صالحة له، فإن لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر، وغير صالحة للإيمان، فخالق هذه القدرة يكون قد أراد هذا الكفر منه لا محالة، وأما إن كانت هذه القدرة، كما أنها صلحت للكفر فهي أيضًا صالحة للإيمان، فلما استوت نسبة القدرة إلى الطرفين امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، إلا لداعية مرجحة، وحصول تلك الداعية ليس من العبد، وإلا وقع التسلسل، فثبت أن خالق تلك الداعية هو الله تعالى، وثبت أن مجموع القدرة مع الداعية الحاصلة موجب للفعل، فثبت أن خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر، وغير مريد لذلك الإيمان. فهذا البرهان اليقيني قوي ظاهر بهذه الآية، ولا بيان أقوى من أن يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن. قالت المعتزلة: المراد ولو شاء الله أن يلجئهم إلى الإيمان لجمعهم عليه. قال القاضي: والإلجاء هو أن يعلمهم أنهم لو حاولوا غير الإيمان لمنعهم منه، وحينئذٍ يمتنعون من فعل شيء غير الإيمان، ومثاله: أن أحدنا لو حصل بحضرة السلطان وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم، وهذا الرجل علم أنه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال، فإن هذا العلم يصير مانعًا له من قصد قتل ذلك السلطان، ويكون ذلك سببًا لكونه ملجأ إلى ترك ذلك الفعل، فكذا ههنا.

إذا عرفت الإلجاء فنقول: إنه تعالى إنما ترك فعل هذا الإلجاء لأن ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كأن لم يقع، وإنما أراد تعالى أن ينتفعوا بما يختارونه من قبل أنفسهم من جهة الوصلة إلى الثواب، وذلك لا يكون إلا اختيارًا.

والجواب: أنه تعالى أراد منهم الإقدام على الإيمان حال كون الداعي إلى الإيمان وإلى الكفر على السوية أو حال حصول هذا الرجحان. والأول: تكليف ما لا يطاق؛ لأن الأمر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء، تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال، وإن كان الثاني: فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع، والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع، وكل هذه الأقسام تنافي ما ذكروه من المُكْنة والاختيار، فسقط قولهم بالكلية، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قوله تعالى في آخر الآية: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ نهي له عن هذه الحالة، وهذا النهي لا يقتضي إقدامه على مثل هذه الحالة، كما أن قوله: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [الأحزاب: ٤٨] لا يدل على أنه ﷺ أطاعهم وقبِل دينهم، والمقصود أنه لا ينبغي أن يشتد تحسرك على تكذيبهم، ولا يجوز أن تجزع من إعراضهم عنك، فإنك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل، والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾﴾

اعلم أنه تعالى بيّن السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الإيمان ولا يتركون الكفر، فقال: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ يعني: أن الذين تحرص على أن يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون، وإنما يستجيب من يسمع، كقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[النمل: ٨٠] قال علي بن عيسى: الفرق بين يستجيب ويجيب، أن يستجيب في قبوله لما دعيَ إليه، وليس كذلك يجيب؛ لأنه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل: أتوافق في هذا المذهب أم تخالف؟ فيقول المجيب: أخالف.

وأما قوله: ﴿وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ﴾ ففيه قولان: الأول: أنه مثل لقدرته على إلجائهم إلى الاستجابة، والمراد: أنه تعالى هو القادر على أن يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم إليه يرجعون للجزاء، فكذلك ههنا أنه تعالى هو القادر على إحياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الإيمان وأنت لا تقدر عليه.

والقول الثاني: أن المعنى: وهؤلاء الموتى يعني: الكفرة يبعثهم الله ثم إليه يرجعون، فحينئذ يسمعون، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى استمعاهم، وقرئ (يَرْجِعُونَ) بفتح الياء. وأقول: لا شك أن الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وأنواع العفونات، وأصلح أحواله أن يدفن تحت التراب، وأيضًا الروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونًا يستوجب القيد والحبس والعقل بالنسبة إلى الروح كالروح بالنسبة إلى الجسد، وأيضًا العقل بدون معرفة الله تعالى وصفاته وطاعته كالضائع الباطل، فنسبة التوحيد والمعرفة إلى العقل كنسبة العقل إلى الروح، ونسبة الروح إلى الجسد فمعرفة الله ومحبته روحُ روحِ الروحِ فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الأموات، فلهذا السبب وصف الله تعالى أولئك الكفار المصرين بأنهم الموتى، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

اعلم أن هذا النوع الرابع من شبهات منكري نبوّة محمد ﷺ؛ وذلك لأنهم قالوا: لو كان

رسولاً من عند الله فهلا أنزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة!

ويروى أن بعض الملحدة طعن فقال: لو كان محمد ﷺ قد أتى بآية معجزة لما صح أن يقول أولئك الكفار ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ﴾ ولما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً﴾ .

والجواب عنه: أن القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة، بدليل أنه ﷺ تحداهم به فعجزوا عن معارضته، وذلك يدل على كونه معجزًا.

بقي أن يقال: فإذا كان الأمر كذلك فكيف قالوا: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾؟

فنقول: الجواب عنه من وجوه:

الوجه الأول: لعلّ القوم طعنوا في كون القرآن معجزًا على سبيل اللجاج والعناد، وقالوا: إنه من جنس الكتب، والكتاب لا يكون من جنس المعجزات، كما في التوراة والزبور والإنجيل، ولأجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة.

والوجه الثاني: أنهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الأنبياء، مثل فلق البحر وإظلال الجبل وإحياء الموتى.

والوجه الثالث: أنهم طلبوا مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج، مثل إنزال الملائكة وإسقاط السماء كسفًا وسائر ما حكاه عن الكافرين.

والوجه الرابع: أن يكون المراد ما حكاه الله تعالى عن بعضهم في قوله: ﴿ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأنفال: ٣٢] فكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الآية.

ثم إنه تعالى أجاب عن سؤالهم فقوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً﴾ يعني أنه تعالى قادر على إيجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ واختلفوا في تفسير هذه الكلمة على وجوه:

الوجه الأول: أن يكون المراد أنه تعالى لما أنزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهي القرآن كان طلب الزيادة جاريًا مجرى التحكم والتعنت الباطل، والله سبحانه له الحكم والأمر فإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فإن فاعليته لا تكون إلا بحسب محض المشيئة على قول أهل السنة أو على وفق المصلحة على قول المعتزلة، وعلى التقديرين: فإنها لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم، فإن شاء أجابهم إليها، وإن شاء لم يجبهم إليها.

والوجه الثاني: هو أنه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة، فبعد ذلك لو أجابهم الله تعالى في ذلك الاقتراح فلعلّهم يقترحون اقتراحًا ثانيًا، وثالثًا، ورابعًا، وهكذا إلى ما لا غاية له، وذلك يفضي إلى أن لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة، فوجب في أول الأمر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة.

والوجه الثالث: أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة، فلو لم يؤمنوا عند

ظهورها لاستحقوا عذاب الاستئصال، فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما أعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم، وإن كان لا يعلمون كيفية هذه الرحمة، فلهذا المعنى قال: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

والوجه الرابع: أنه تعالى علم منهم أنهم إنما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لأجل العناد والتعصب، وعلم أنه تعالى لو أعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون، فلهذا السبب ما أعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى أنه لا فائدة في ذلك، فالمراد من قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ هو أن القوم لا يعلمون أنهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فإن الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا عالمين عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفائدة، وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على أكمل الوجوه، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ۝٣٨﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: في تقرير وجه النظم، فنقول فيه وجهان: الأول: أنه تعالى بيّن في الآية الأولى أنه لو كان إنزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولأظهرها، إلا أنه لما لم يكن إظهارها مصلحة للمكلفين، لا جرم ما أظهرها.

وهذا الجواب إنما يتم إذا ثبت أنه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك فبيّن أن الأمر كذلك، وقرره بأن قال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ في وصول فضل الله وعنايته ورحمته وإحسانه إليهم، وذلك كالأمر المشاهد المحسوس فإذا كانت آثار عنايته واصلة إلى جميع الحيوانات؛ فلو كان في إظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولأظهرها ولامتنع أن يبخل بها مع ما ظهر أنه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها وذلك يدل على أنه تعالى إنما لم يظهر تلك المعجزات، لأن إظهارها يخل بمصالح المكلفين. فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها، والله أعلم.

الوجه الثاني في كيفية النظم: قال القاضي: إنه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين أنهم يرجعون إلى الله ويحشرون، بيّن أيضًا بعده بقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ في أنهم يحشرون، والمقصود: بيان أن الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو أيضًا حاصل في حق البهائم.

المسألة الثانية: الحيوان إما أن يكون بحيث يدب أو يكون بحيث يطير، فجميع ما خلق الله تعالى من الحيوانات، فإنه لا يخلو عن هاتين الصفتين، إما أن يدب، وإما أن يطير. وفي الآية سؤالات:

السؤال الأول: من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر، وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه.

والجواب: لا يبعد أن يوصف بأنها دابة من حيث أنها تدب في الماء، أو هي كالطير لأنها تسبح في الماء كما أن الطير يسبح في الهواء، إلا أن وصفها بالدبيب أقرب إلى اللغة من وصفها بالطيران.

السؤال الثاني: ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الأرض؟

والجواب من وجهين: الأول: أنه خص ما في الأرض بالذكر دون ما في السماء احتجاجًا بالأظهر؛ لأن ما في السماء وإن كان مخلوقًا مثلنا فغير ظاهر. والثاني: أن المقصود من ذكر هذا الكلام أن عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان إظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من إظهارها. وهذا المقصود إنما يتم بذكر من كان أدون مرتبة من الإنسان لا بذكر من كان أعلى حالاً منه، فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الأرض.

السؤال الثالث: ما الفائدة في قوله: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾؟ مع أن كل طائر إنما يطير بجناحيه؟

والجواب فيه من وجوه: الأول: أن هذا الوصف إنما ذكر للتأكيد كقوله: نعجة أنثى، وكما يقال: كلمته بفي ومشيت إليه برجلي. الثاني: أنه قد يقول الرجل لعبده طِرْ في حاجتي والمراد الإسراع، وعلى هذا التقدير: فقد يحصل الطيران لا بالجناح، قال الحماسي:

طاروا إليه زَرافاتٍ وَوُحدانا

فذكر الجناح ليتمحض هذا الكلام في الطير. والثالث: أنه تعالى قال في صفة الملائكة ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [فاطر: ١] فذكر ههنا قوله: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ ليخرج عنه الملائكة فإنا بينا أن المقصود من هذا الكلام إنما يتم بذكر من كان أدون حالاً من الإنسان لا بذكر من كان أعلى حالاً منه.

السؤال الرابع: كيف قال: ﴿إِلَّآ أُمَمٌ﴾ مع أفراد الدابة والطائر؟

والجواب: لما كان قوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ﴾ دالاً على معنى الاستغراق ومغنيًا عن أن يقول: وما من دواب ولا طيور، لا جرم حمل قوله: ﴿إِلَّآ أُمَمٌ﴾ على المعنى.

السؤال الخامس: قوله: ﴿إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ قال الفرّاء: يقال إن كل صنف من البهائم أمة، وجاء في الحديث: «لَوْلاَ أَنَّ الْكِلاَبَ أُمَّةٌ مِنَ الأُمَمِ لأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا» فجعل الكلاب أمة.

إذا ثبت هذا فنقول: الآية دلت على أن هذه الدواب والطيور أمثالنا، وليس فيها ما يدل على أن هذه المماثلة في أي المعاني حصلت، ولا يمكن أن يقال: المراد حصول المماثلة من كل الوجوه وإلا لكان يجب كونها أمثالاً لنا في الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل، فظهر أنه لا دلالة في الآية على أن تلك المماثلة حصلت في أي الأحوال والأمور فبينوا ذلك.

والجواب: اختلف الناس في تعيين الأمر الذي حكم الله تعالى فيه بالمماثلة بين البشر وبين

الدواب والطيور وذكروا فيه أقوالاً:

القول الأول: نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: يريد، يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني. وإلى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا: إن هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتوحده وتسبحه واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤] وبقوله في صفة الحيوانات: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: ٤١] وبما أنه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد، وقد استقصينا في تقرير هذا القول وتحقيقه في هذه الآيات.

وعن أبي الدرداء أنه قال: أبهمت عقول البهائم عن كل شيء إلا عن أربعة أشياء: معرفة الإله، وطلب الرزق، ومعرفة الذكر والأنثى، وتهيوء كل واحد منهما لصاحبه.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا عَبَثًا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَعِجُّ إِلَى اللَّه يَقُولُ: يَا رَبِّ إِنَّ هَذَا قَتَلَنِي عَبَثًا لَمْ يَنْتَفِعْ بِي وَلَمْ يَدَعْنِي آكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ**»(١).

والقول الثاني: المراد إلا أمم أمثالكم في كونها أممًا وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضًا، ويأنس بعضها ببعض، ويتوالد بعضها من بعض كالإنس، إلا أن للسائل أن يقول حمل الآية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة؛ لأن كون الحيوانات بهذه الصفة أمر معلوم لكل أحد فلا فائدة في الإخبار عنها.

القول الثالث: المراد أنها أمثالنا في أن دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها، وهذا يقرب من القول الثاني في أنه يجري مجرى الإخبار عما علم حصوله بالضرورة.

القول الرابع: المراد أنه تعالى كما أحصى في الكتاب كل ما يتعلق بأحوال البشر، من العمر والرزق والأجل والسعادة والشقاوة فكذلك أحصى في الكتاب جميع هذه الأحوال في كل الحيوانات، قالوا: والدليل عليه قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله: ﴿إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ فائدةٌ إلا ما ذكرناه.

القول الخامس: أراد تعالى أنها أمثالنا في أنها تحشر يوم القيامة يوصل إليها حقوقها، كما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**يُقْتَصُّ لِلْجَمَّاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ**»(٢).

---

(١) **صحيح**: أخرجه النسائي في كتاب: (الأضاحي)، باب: (من قتل عصفورًا بغير حقها) (٧/ ٢٧٤)، حديث رقم (٤٤٥٧) من طريق سفيان... به، وأحمد في (مسنده) (٢/ ١٦٦)، حديث رقم (٦٥٥٠) من طريق شعبة... به، والدارمي في كتاب: (الأضاحي)، باب: (من قتل شيئًا من الدواب عبثا) (١/ ٥٤٩)، حديث رقم (١٩٧٨)، والحميدي في (مسنده) (٢/ ٢٦٨)، حديث رقم (٥٨٧)، والحاكم في (المستدرك) (٤/ ٢٣٣)، جميعًا من طريق عمرو بن دينار... به، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ١٩٩٧/ ٢٥٨٢)، والترمذي في (سننه) (٤/ ٦١٤)، حديث رقم (٢٤٢٠)، وأحمد في (مسنده) (٢/ ٢٣٥)، حديث رقم (٧٢٠٣)، جميعًا من طريق العلاء عن أبيه عن أبي هريرة... به.

القول السادس: ما اخترناه في نظم الآية، وهو أن الكفار طلبوا من النبي ﷺ الإتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة، فبين تعالى أن عنايته وصلت إلى جميع الحيوانات كما وصلت إلى الإنسان. ومن بلغت رحمته وفضله إلى حيث لا يبخل به على البهائم كان بأن لا يبخل به على الإنسان أولى، فدل منع الله من إظهار تلك المعجزات القاهرة على أنه لا مصلحة لأولئك السائلين في إظهارها، وأن إظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب عود الضرر العظيم إليهم.

القول السابع: ما رواه أبو سليمان الخطابي عن سفيان بن عيينة، أنه لما قرأ هذه الآية قال: ما في الأرض آدمي إلا وفيه شبه من بعض البهائم، فمنهم من يُقدم إقدام الأسد، ومنهم من يعدو عدو الذئب، ومنهم من ينبح نِباح الكلب، ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس، ومنهم من يشبه الخنزير فإنه لو ألقي إليه الطعام الطيب تركه وإذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه. فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها، فإن أخطأت مرة واحدة حفظها، ولم يجلس مجلسًا إلا رواه عنه.

ثم قال: فاعلم يا أخي أنك إنما تعاشر البهائم والسباع، فبالغ في الحذار والاحتراز، فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع.

المسألة الثالثة: ذهب القائلون بالتناسخ إلى أن الأرواح البشرية إن كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة وبالأخلاق الطاهرة، فإنها بعد موتها تنقل إلى أبدان الملوك، وربما قالوا: إنها تنقل إلى مخالطة عالم الملائكة، وأما إن كانت شقية جاهلة عاصية فإنها تنقل إلى أبدان الحيوانات، وكلما كانت تلك الأرواح أكثر شقاوة واستحقاقًا للعذاب نقلت إلى بدن حيوان أخس وأكثر شقاء وتعبًا، واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية، فقالوا: صريح هذه الآية يدل على أنه لا دابة ولا طائر إلا وهي أمثالنا، ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية أما الصفات العرضية المفارقة، فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المماثلة. ثم إن القائلين بهذا القول زادوا عليه، وقالوا: قد ثبت بهذا أن أرواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة والشقاوة، وأن الله تعالى أرسل إلى كل جنس منها رسولاً من جنسها، واحتجوا عليه بأنه ثبت بهذه الآية أن الدواب والطيور أمم. ثم إنه تعالى قال: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[فاطر: ٢٤] وذلك تصريح بأن لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولاً أرسله الله إليها. ثم أكدوا ذلك بقصة الهدهد، وقصة النمل، وسائر القصص المذكورة في القرآن.

واعلم أن القول بالتناسخ قد أبطلناه بالدلائل الجيدة في علم الأصول، وأما هذه الآية فقد ذكرنا ما يكفي في صدق حصول المماثلة في بعض الأمور المذكورة، فلا حاجة إلى إثبات ما ذكره أهل التناسخ، والله أعلم.

ثم قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وفي المراد بالكتاب قولان:

القول الأول: المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع أحوال المخلوقات على التفصيل التام، كما قال عليه السلام: «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

والقول الثاني: أن المراد منه القرآن، وهذا أظهر؛ لأن الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد انصرف إلى المعهود السابق، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن، فوجب أن يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن.

إذا ثبت هذا فلقائل أن يقول: كيف قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ مع أنه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب، ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم، وليس فيه أيضًا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الأصول والفروع؟

والجواب: أن قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ يجب أن يكون مخصوصًا ببيان الأشياء التي يجب معرفتها، والإحاطة بها، وبيانه من وجهين: الأول: أن لفظ التفريط لا يستعمل نفيًا وإثباتًا إلا فيما يجب أن يبين لأن أحدًا لا ينسب إلى التفريط والتقصير في أن لا يفعل ما لا حاجة إليه، وإنما يذكر هذا اللفظ فيما إذا قصر فيما يحتاج إليه. الثاني: أن جميع آيات القرآن أو الكثير منها دالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على أن المقصود من إنزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة أحكام الله، وإذا كان هذا التقييد معلومًا من كل القرآن كان المطلق ههنا محمولاً على ذلك المقيد. أما قوله: إن هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الأصول والفروع.

فنقول: أما علم الأصول فإنه بتمامه حاصل فيه؛ لأن الدلائل الأصلية مذكورة فيه على أبلغ الوجوه: فأما روايات المذاهب وتفاصيل الأقاويل، فلا حاجة إليها، وأما تفاصيل علم الفروع.

فنقول: للعلماء ههنا قولان: الأول: أنهم قالوا أن القرآن دل على أن الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه أحد هذه الأصول الثلاثة، كان ذلك في الحقيقة موجودًا في القرآن، وذكر الواحدي رحمه الله لهذا المعنى أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: روي أن ابن مسعود كان يقول: مالي لا ألعن من لعنه الله في كتابه يعني: الواشمة، والمستوشمة، والواصلة، والمستوصلة، وروي أن امرأة قرأت جميع القرآن، ثم أتته فقالت: يا ابن أم عبد، تلوت البارحة ما بين الدفتين، فلم أجد فيه لعن الواشمة والمستوشمة، فقال: لو تلوتيه لوجدتيه، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[الحشر: ٧] وإن مما أتانا به رسول الله أنه قال: «لَعَنَ اللَّه الْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ» وأقول: يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله بطريق أوضح من ذلك؛ لأنه تعالى قال في سورة النساء: ﴿وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿١١٧﴾ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾[النساء: ١١٧، ١١٨] فحكم عليه باللعن، ثم عدد بعده قبائح أفعاله وذكر من جملتها قوله: ﴿وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[النساء: ١١٩] وظاهر هذه الآية يقتضي أن تغيير الخلق يوجب اللعن.

المثال الثاني: ذكر أن الشافعي رحمه الله كان جالسًا في المسجد الحرام فقال: لا تسألوني عن شيء إلا أجبتكم فيه من كتاب الله تعالى. فقال رجل: ما تقول في المحرم إذا قتل الزنبور؟ فقال: لا شيء عليه. فقال: أين هذا في كتاب الله؟ فقال: قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ ثم ذكر إسنادًا إلى النبي ﷺ أنه قال: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي»(١) ثم ذكر إسنادًا إلى عمر رضي الله عنه أنه قال: لِلْمُحْرِمِ قَتْلُ الزُّنْبُورِ. قال الواحدي: فأجابه من كتاب الله مستنبطًا بثلاث درجات. وأقول: ههنا طريق آخر أقرب منه، وهو أن الأصل في أموال المسلمين العصمة، قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[البقرة: ٢٨٦] وقال: ﴿وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾[محمد: ٣٦]، وقال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩] فنهى عن أكل أموال الناس إلا بطريق التجارة، فعند عدم التجارة وجب أن يبقى على أصل الحرمة، وهذه العمومات تقتضي أن لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور شيء، وذلك لأن التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة.

وأما الطريق الذي ذكره الشافعي: فهو تمسك بالعموم على أربع درجات: أولها: التمسك بعموم قوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[الحشر: ٧] وأحد الأمور الداخلة تحت هذا أمر النبي عليه السلام بمتابعة الخلفاء الراشدين. وثانيها: التمسك بعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي». وثالثها: بيان أن عمر رضي الله عنه كان من الخلفاء الراشدين. ورابعها: الرواية عن عمر أنه لم يوجب في هذه المسألة شيئًا، فثبت أن الطريق الذي ذكرناه أقرب.

المثال الثالث: قال الواحدي: روي في حديث العسيف الزاني أن أباه قال للنبي ﷺ: اقض بيننا بكتاب الله فقال عليه السلام: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ» ثُمَّ قَضَى بِالْجَلْدِ وَالتَّغْرِيبِ عَلَى الْعَسِيفِ، وَبِالرَّجْمِ عَلَى الْمَرْأَةِ إِنِ اعْتَرَفَتْ(٢). قال الواحدي: وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب، وهذا يدل على أن كل ما حكم به النبي ﷺ فهو عين كتاب الله.

---

(١) صحيح: أخرجه ابن ماجه في كتاب: (المقدمة)، باب: (اتبع سنة الخلفاء الراشدين المهديين) (١/ ١٦)، حديث رقم (٤٤)، والترمذي في كتاب: (العلم)، باب: (في الأخذ بالسنة واجتناب البدع) (٥/ ٤٥)، حديث رقم (٢٦٧٦)، وأحمد في (مسنده) (٤/ ١٢٦)، والدارمي في كتاب: (المقدمة)، باب: (اتباع السنة) (١/ ٤٥)، حديث رقم (٩٥)، جميعًا من طريق خالد بن معدان. . . به.

(٢) صحيح: أخرجه البخاري في كتاب: (الاعتصام بالكتاب والسنة)، باب: (الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ) (١٣/ ٢٦٣)، حديث رقم (٧٢٧٨/ ٧٢٧٩) من طريق مسدد. . . به، والترمذي في كتاب: (الحدود)، باب: (ما جاء في الرجم) (٤/ ٣٠)، حديث رقم (١٤٣٣) من طريق نصر بن علي وغير واحد. . . به، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب: (آداب القضاة)، باب: (صون النساء عن مجلس الحكم) (٨/ ٦٣٣)، حديث رقم (٥٤٢٦) من طريق قتيبة. . . به، والدارمي في كتاب: (الحدود)، باب: (الاعتراف بالزنا) (٢/ ٢٦/ ٢٧)، حديث رقم (٢٣١٧)، وابن ماجه في كتاب: (الحدود)، باب: (حد الزنا) (٢/ ٨٥٢)، حديث رقم (٢٥٤٩) من طريق أبي بكر بن أبي شيبة وهشام بن عمار. . . به، جميعًا عن ابن عيينة. . . به.

وأقول: هذا المثال حق؛ لأنه تعالى قال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وكل ما بينه الرسول عليه السلام كان داخلاً تحت هذه الآية، فثبت بهذه الأمثلة أن القرآن لما دل على أن الإجماع حجة، وأن خبر الواحد حجة، وأن القياس حجة، فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة، كان في الحقيقة ثابتًا بالقرآن، فعند هذا يصح قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ هذا تقرير هذا القول، وهو الذي ذهب إلى نصرته جمهور الفقهاء. ولقائل أن يقول: حاصل هذا الوجه أن القرآن لما دل على خبر الواحد والقياس حجة، فكل حكم ثبت بأحد هذين الأصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن، إلا أنا نقول: حمل قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ على هذا الوجه لا يجوز؛ لأن قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ ذكر في معرض تعظيم هذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه، ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم؛ وذلك لأنا لو فرضنا أن الله تعالى قال: اعملوا بالإجماع وخبر الواحد والقياس، كان المعنى الذي ذكروه حاصلاً من هذا اللفظ، والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لا يمكن جعله موجبًا لمدح القرآن والثناء عليه لسبب اشتمال القرآن عليه؛ لأن هذا إنما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق آخر أشد اختصارًا منه، فأما لما بينا أن هذا القسم المقصود يمكن حمله وتحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا أنه لا يمكن ذكره في تعظيم القرآن، فثبت أن هذه الآية مذكورة في معرض تعظيم القرآن، وثبت أن المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القرآن، فوجب أن يقال إنه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا القول.

والقول الثاني: في تفسير هذه الآية قول من يقول: القرآن وافٍ ببيان جميع الأحكام، وتقريره أن الأصل براءة الذمة في حق جميع التكليف، وشَغْل الذمة لا بدّ فيه من دليل منفصل، والتنصيص على أقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع؛ لأن الأقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية، والتنصيص على ما لا نهاية له محال، بل التنصيص إنما يمكن على المتناهي، مثلاً لله تعالى ألف تكليف على العباد وذكره في القرآن وأمر محمدًا عليه السلام بتبليغ ذلك الألف إلى العباد، ثم قال بعده: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ فكان معناه أنه ليس لله على الخلق بعد ذلك الألف تكليف آخر، ثم أكد هذه الآية بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وبقوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الانعام: ٥٩] فهذا تقرير مذهب هؤلاء، والاستقصاء فيه إنما يليق بأصول الفقه، والله أعلم.

ولنرجع الآن إلى التفسير، فنقول: قوله: ﴿مِن شَيْءٍ﴾ قال الواحدي: (من) زائدة كقوله: ما جاء لي من أحد، وتقريره ما تركنا في الكتاب شيئًا لم نبينه. وأقول: كلمة (من) للتبعيض، فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف إليه، وهذا هو نهاية المبالغة في أنه تعالى ما ترك شيئًا مما يحتاج المكلف إلى معرفته في هذا الكتاب.

أما قوله: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨] فالمعنى أنه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة، ويتأكد هذا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: ٥] وبما روي أن النبي ﷺ قال: «يُقْتَصُّ لِلْجَمَّاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ»[(١)]، وللعقلاء فيه قولان:

القول الأول: أنه تعالى يحشر البهائم والطيور لإيصال الأعواض إليها وهو قول المعتزلة. وذلك لأن إيصال الآلام إليها من سبق جناية لا يحسن إلا للعوض، ولما كان إيصال العوض إليها واجبًا، فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الأعواض إليها.

والقول الثاني: قول أصحابنا أن الإيجاب على الله محال، بل الله تعالى يحشرها بمجرد الإرادة والمشيئة ومقتضى الإلهية. واحتجوا على أن القول بوجوب العوض على الله تعالى محال باطل بأمور:

الحجة الأولى: أن الوجوب عبارة عن كونه مستلزمًا للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزمًا للذم محال؛ لأنه تعالى كامل لذاته والكامل لذاته لا يعقل كونه مستلزمًا للذم بسبب أمر منفصل، لأن ما بالذات لا يبطل عند عروض أمر من الخارج.

والحجة الثانية: أنه تعالى مالك لكل المحدَثات، والمالك يحسن تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة إلى العوض.

والحجة الثالثة: أنه لو حسن إيصال الضرر إلى الغير لأجل العوض، لوجب أن يحسن منا إيصال المضار إلى الغير لأجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل، فثبت أن القول بالعوض باطل، والله أعلم.

إذا عرفت هذا: فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي في هذا الكتاب:

الفرع الأول: قال القاضي: كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الآلام، وكان ذلك العوض لم يصل إليه في الدنيا، فإنه يجب على الله حشره عقلاً في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض، والذي لا يكون كذلك فإنه لا يجب حشره عقلاً، إلا أنه تعالى أخبر أنه يحشر الكل، فمن حيث السمع يقطع بذلك. وإنما قلنا أن في الحيوانات من لا يستحق العوض ألبتة، لأنها ربما بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم إنه تعالى يميتها من غير إيلام أصلاً. فإنه لم يثبت بالدليل أن الموت لا بدّ وأن يحصل معه شيء من الإيلام، وعلى هذا التقدير فإنه لا يستحق العوض ألبتة.

الفرع الثاني: كل حيوان أذن الله تعالى في ذبحه فالعوض على الله. وهي أقسام: منها ما أذن في ذبحها لأجل الأكل، ومنها ما أذن في ذبحها لأجل كونها مؤذية، مثل السباع العادية والحشرات المؤذية، ومنها: آلمها بالأمراض، ومنها ما أذن الله في حمل الأحمال الثقيلة عليها واستعمالها في الأفعال الشاقة، وأما إذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم، وإذا ظلم

---

(١) تقدم قريبًا.

بعضها بعضًا فذلك العوض على ذلك الظالم.

فإن قيل: إذا ذبح ما لا يؤكل لحمه على وجه التذكية فعلى من العوض؟

أجاب بأن ذلك ظلم والعِوَض على الذابح، ولذلك نهى النبي ﷺ عن ذبح الحيوان إلا لمأكله[1].

الفرع الثالث: المراد من العوض منافع عظيمة بلغت في الجلالة والرفعة إلى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت أنه لا سبيل لها إلى تحصيل تلك المنفعة إلا بواسطة تحمل ذلك الذبح فإنها كانت ترضى به، فهذا هو العوض الذي لأجله يحسن الإيلام والإضرار.

الفرع الرابع: مذهب القاضي، وأكثر معتزلة البصرة أن العوض منقطع. قال القاضي: وهو قول أكثر المفسرين؛ لأنهم قالوا: إنه تعالى بعد توفير العوض عليها يجعلها ترابًا، وعند هذا يقول الكافر: يا ليتني كنت ترابًا. قال أبو القاسم البخلي: يجب أن يكون العوض دائمًا واحتج القاضي على قوله بأنه يحسن من الواحد منا أن يلتزم عملاً شاقًا والأجرة منقطعة، فعلمنا أن إيصال الألم إلى الغير غير مشروط بدوام الأجرة. واحتج البلخي على قوله، بأن قال: إنه لا يمكن قطع ذلك العوض إلا بإماتة تلك البهيمة، وإماتتها توجب الألم وذلك الألم يوجب عوضًا آخر، وهكذا إلى ما لا آخر له.

والجواب عنه: أنه لم يثبت بالدليل أن الإماتة لا يمكن تحصيلها إلا مع الإيلام، والله أعلم.

الفرع الخامس: أن البهيمة إذا استحقت على بهيمة أخرى عوضًا، فإن كانت البهيمة الظالمة قد استحقت عوضًا على الله تعالى فإنه تعالى ينقل ذلك العوض إلى المظلوم. وإن لم يكن الأمر كذلك فالله تعالى يكمل ذلك العوض، فهذا مختصر من أحكام الأعواض على قول المعتزلة، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكۡمٌ فِي ٱلظُّلُمَٰتِۗ مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسۡتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: في وجه النظم قولان: الأول: أنه تعالى بين من حال الكفار أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الإيمان بقوله: ﴿إِنَّمَا يَسۡتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسۡمَعُونَۘ وَٱلۡمَوۡتَىٰ يَبۡعَثُهُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ٣٦] فذكر هذه الآية تقريرًا لذلك المعنى الثاني أنه تعالى لما ذكر في قوله ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ﴾ [الأنعام: ٣٨] في كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدّر حكيم، وفي أن عناية الله محيطة بهم، ورحمته

---

(١) ذكره الزيلعي في (نصب الراية) (٣/ ٤٠٦) وقال: غريب.

واصلة إليهم، قال بعده والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب صم لا يسمعون كلامًا ألبتة، بكم لا ينطقون بالحق، خائضون في ظلمات الكفر، غافلون عن تأمل هذه الدلائل.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال ليس إلا من الله تعالى. وتقريره أنه تعالى وصفهم بكونهم صمًّا وبكمًا وبكونهم في الظلمات وهو إشارة إلى كونهم عميًا، فهو بعينه نظير قوله في سورة البقرة: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾[البقرة: ١٨].

ثم قال تعالى: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ وهو صريح في أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى. قالت المعتزلة: الجواب عن هذا من وجوه:

الوجه الأول: قال الجبائي معناه أنه تعالى يجعلهم صمًّا وبكمًا يوم القيامة عند الحشر. ويكونون كذلك في الحقيقة بأن يجعلهم في الآخرة صمًّا وبكمًا في الظلمات، ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم إلى النار، وأكد القاضي هذا القول بأنه تعالى بين في سائر الآيات أنه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميًا وبكمًا وصمًّا مأواهم جهنم.

والوجه الثاني: قال الجبائي أيضًا: ويحتمل أنهم كذلك في الدنيا، فيكون توسعًا من حيث جُعلوا بتكذيبهم بآيات الله تعالى في الظلمات لا يهتدون إلى منافع الدين، كالصم والبكم الذين لا يهتدون إلى منافع الدنيا. فشبَّههم من هذا الوجه بهم، وأجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه.

والوجه الثالث: قال الكعبي: قوله: ﴿صُمٌّ وَبُكْمٌ﴾ محمول على الشتم والإهانة، لا على أنهم كانوا كذلك في الحقيقة. وأما قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ فقال الكعبي: ليس هذا على سبيل المجاز؛ لأنه تعالى وإن أجمل القول فيه ههنا، فقد فصله في سائر الآيات وهو قوله ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾[إبراهيم: ٢٧]، وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[البقرة: ٢٦]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[محمد: ١٧]، وقوله: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ﴾[المائدة: ١٦]، وقوله: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾[إبراهيم: ٢٧]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[العنكبوت: ٦٩] فثبت بهذه الآيات أن مشيئة الهدى والضلال وإن كانت مجملة في هذه الآية، إلا أنها مخصصة مفصلة في سائر الآيات، فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات، ثم إن المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجوه: الأول: أن المراد من قوله: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ محمول على منع الألطاف، فصاروا عندها كالصم والبكم. والثاني: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب، ومن يشأ أن يهديه إلى الجنة يجعله على صراط مستقيم، وهو الصراط الذي يسلكه المؤمنون إلى الجنة.

وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يشاء هذا الإضلال إلا لمن يستحق عقوبة كما لا يشاء الهدى إلا للمؤمنين.

واعلم أن هذه الوجوه التي تكلفها هؤلاء الأقوام إنما يحسن المصير إليها لو ثبت في العقل أنه

لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره. أما لما ثبت بالدليل العقلي القاطع أنه لا يمكن حمل هذا الكلام إلا على ظاهره كان العدول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيدًا جدًّا، وقد دللنا على أن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعي، وبينا أن خالق ذلك الداعي هو الله، وبينا أن عند حصوله يجب الفعل، فهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بأن الكفر والإيمان من الله، وبتخليقه وتقديره وتكوينه، ومتى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر، كان الذهاب إلى هذه التكلفات فاسدًا قطعًا، وأيضًا فقد تتبعنا هذه الوجوه بالإبطال والنقض في تفسير قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] وفي سائر الآيات، فلا حاجة إلى الإعادة، وأقربها أن هذا الإضلال والهداية معلقان بالمشيئة، وعلى ما قالوه: فهو أمر واجب على الله تعالى يجب عليه أن يفعله شاء أم أبى، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ اختلفوا في المراد بتلك الآيات، فمنهم من قال: القرآن ومحمد، ومنهم من قال: يتناول جميع الدلائل والحجج، وهذا هو الأصح. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٤٠ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ۝٤١﴾

اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار بين من حالهم أيضًا أنهم إذا نزلت بهم بلية أو محنة فإنهم يفزعون إلى الله تعالى ويلجأون إليه ولا يتمردون عن طاعته، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: قال الفراء للعرب في (أرأيت) لغتان: إحداهما: رؤية العين، فإذا قلت: للرجل: رأيتُك؟ كان المراد: أهل رأيت نفسك؟ ثم يثنى ويجمع. فتقول: أرأيتكما أرأيتكم، والمعنى الثاني: أن تقول أرأيتَك، وتريد: أخبرني، وإذا أردت هذا المعنى تركت التاء مفتوحة على كل حال تقول: أرأيتك أرأيتكما أرأيتكم أرأيتكن.

إذا عرفت هذا فنقول: مذهب البصريين: أن الضمير الثاني وهو الكاف في قولك: أرأيتك لا محل له من الاعراب، والدليل قوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] ويقال أيضا: أرأيتك زيدًا ما شأنه، ولو جعلت الكاف محلاً لكنت كأنك تقول: أرأيت نفسك زيدًا ما شأنه، وذلك كلام فاسد، فثبت أن الكاف لا محل له من الإعراب، بل هو حرف لأجل الخطاب، وقال الفراء: لو كانت الكاف توكيدًا لوقعت التثنية والجمع على التاء، كما يقعان عليها عند عدم الكاف، فلما فتحت التاء في خطاب الجمع، ووقعت علامة الجمع على الكاف، دل ذلك على أن الكاف غير مذكور للتوكيد. ألا ترى أن الكاف لو سقطت لم يصلح أن يقال لجماعة: أرأيت، فثبت بهذا انصراف الفعل إلى الكاف، وأنها واجبة لازمة مفتقر إليها.

أجاب الواحدي عنه: بأن هذه الحجة تبطل بكاف ذلك وأولئك، فإن علامة الجمع تقع عليها مع أنها حرف للخطاب مجرد عن الاسمية، والله أعلم.

المسألة الثانية: قرأ نافع (أرأيتكم. وأرأيت. وأفرأيت. وأرأيتك. وأفرأيتك) وأشباه ذلك بتخفيف الهمزة في كل القرآن، والكسائي ترك الهمزة في كل القرآن، والباقون بالهمزة. أما تخفيف الهمزة، فالمراد جعلها بين الهمزة والألف على التخفيف القياسي. وأما مذهب الكسائي فحسن، وبه قرأ عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر، وقد تكلمت العرب في مثله بحذف الهمزة للتخفيف، كما قالوا: وسله، وكما أنشد أحمد بن يحيى:

وَإِنْ لَمْ أُقَاتِلْ فَالْبِسُونِي بُرْقُعَا

بحذف الهمزة، أراد فألبسوني بإثبات الهمزة. وأما الذين قرأوا بتخفيف الهمزة فالسبب أن الهمزة عين الفعل، والله أعلم.

المسألة الثالثة: معنى الآية أن الله تعالى قال لمحمد عليه السلام: قل يا محمد لهؤلاء الكفار إن أتاكم عذاب الله في الدنيا وأتاكم العذاب عند قيام الساعة، أترجعون إلى غير الله في دفع ذلك البلاء والضر أو ترجعون فيه إلى الله تعالى؟ ولما كان من المعلوم بالضرورة أنهم إنما يرجعون إلى الله تعالى في دفع البلاء والمحنة لا إلى الأصنام والأوثان، لا جرم قال: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ يعني: أنكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والمحنة إلا إلى الله تعالى.

ثم قال: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي: فيكشف الضر الذي من أجله دعوتم وتنسون ما تشركون به، وفيه وجوه: الأول: قال ابن عباس: المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع. الثاني: قال الزجاج: يجوز أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم، وهذا قول الحسن؛ لأنه قال: يعرضون إعراض الناسي، ونظيره قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ﴾ [يونس: ٢٢] ولا يذكرون الأوثان.

المسألة الرابعة: هذه الآية تدل على أنه تعالى قد يجيب الدعاء إن شاء وقد لا يجيبه؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ﴾ ولقائل أن يقول: إن قوله: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] يفيد الجزم بحصول الإجابة، فكيف الطريق إلى الجمع بين الآيتين؟

والجواب أن نقول: تارة يجزم تعالى بالإجابة وتارة لا يجزم، إما بحسب محض المشيئة كما هو قول أصحابنا، أو بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة، ولما كان كلا الأمرين حاصلاً، لا جرم وردت الآيتان على هذين الوجهين.

المسألة الخامسة: حاصل هذا الكلام كأنه تعالى يقول لعبدة الأوثان: إذا كنتم ترجعون عند نزول الشدائد إلى الله تعالى لا إلى الأصنام والأوثان، فلم تقدمون على عبادة الأصنام التي لا تنتفعون بعبادتها ألبتة؟ وهذا الكلام إنما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولاً. أما لو كان ذلك

مردودًا وكان الواجب هو محض التقليد، كان هذا الكلام ساقطًا، فثبت أن هذه الآية أقوى الدلائل على أن أصل الدين هو الحجة والدليل، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٢﴾ فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟ وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾﴾

اعلم أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الكفار عند نزول الشدائد يرجعون إلى الله تعالى، ثم بين في هذه الآية أنهم لا يرجعون إلى الله عند كل ما كان من جنس الشدائد، بل قد يبقون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين إلى الله تعالى، وذلك يدل على مذهبنا من أن الله تعالى إذا لم يهده لم يهتد، سواء شاهد الآيات الهائلة أو لم يشاهدها، **وفي الآية مسائل:**

المسألة الأولى: في الآية محذوف والتقدير: ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك رسلاً فخالفوهم فأخذناهم بالبأساء والضراء، وحسن الحذف لكونه مفهومًا من الكلام المذكور. وقال الحسن: (البأساء) شدة الفقر من البؤس ﴿وَٱلضَّرَّآءِ﴾ الأمراض والأوجاع.

ثم قال: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ والمعنى: إنما أرسلنا الرسل إليهم وإنما سلطنا البأساء والضراء عليهم لأجل أن يتضرعوا. ومعنى التضرع التخشع، وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد، وأصله من الضراعة وهي الذلة، يقال: ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع أي ذليل ضعيف، والمعنى أنه تعالى أعلم نبيه أنه قد أرسل قبله إلى أقوام بلغوا في القسوة إلى أن أخذوا بالشدة في أنفسهم وأموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا، والمقصود منه التسلية للنبي ﷺ.

فإن قيل: أليس قوله: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ يدل على أنهم تضرعوا؟ وههنا يقول: قست قلوبهم ولم يتضرعوا؟

قلنا: أولئك أقوام، وهؤلاء أقوام آخرون. أو نقول أولئك تضرعوا لطلب إزالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الإخلاص لله تعالى فلهذا الفرق حسن النفي والإثبات.

ثم قال تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا۟﴾ معناه نفي التضرع. والتقدير: فلم يتضرعوا إذ جاءهم بأسنا. وذكر كلمة (لولا) يفيد أنه ما كان لهم عذر في ترك التضرع إلا عنادهم وقسوتهم وإعجابهم بأعمالهم التي زينها الشيطان لهم، والله أعلم.

المسألة الثانية: احتج الجبائي بقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ فقال: هذا يدل على أنه تعالى إنما أرسل الرسل إليهم، وإنما سلّط البأساء والضرّاء عليهم لإرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا، وذلك يدل على أنه تعالى أراد الإيمان والطاعة من الكل.

والجواب: أن كلمة (لعل) تفيد الترجي والتمني، وذلك في حق الله تعالى محال وأنتم

حملتموه على إرادة هذا المطلوب، ونحن نحمله على أنه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله تعالى لكان المقصود منه هذا المعنى، فأما تعليل حكم الله تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل. ثم نقول إن دلت هذه الآية على قولكم من هذا الوجه فإنها تدل على ضد قولكم من وجه آخر، وذلك لأنها تدل على أنهم إنما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولأجل أن الشيطان زين لهم أعمالهم.

فنقول: تلك القسوة إن حصلت بفعلهم احتاجوا في إيجادها إلى سبب آخر ولزم التسلسل، وإن حصلت بفعل الله فالقول قولنا. وأيضًا هب أن الكفار إنما أقدموا على هذا الفعل القبيح بسبب تزيين الشيطان، إلا أنا نقول: ولم بقي الشيطان مصرًّا على هذا الفعل القبيح؟ فإن كان ذلك لأجل شيطان آخر تسلسل إلى غير النهاية، وإن بطلت هذه المقادير انتهت بالآخرة إلى أن كل أحد إنما يقدم تارة على الخير وأخرى على الشر، لأجل الدواعي التي تحصل في قلبه، ثم ثبت أن تلك الدواعي لا تحصل إلا بإيجاد الله تعالى، فحينئذ يصح قولنا ويفسد بالكلية قولهم، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾﴾

اعلم أن هذا الكلام من تمام القصة الأولى، فبيّن الله تعالى أنه أخذهم أولاً بالبأساء والضراء لكي يتضرعوا، ثم بيّن في هذه الآية أنهم لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء فتحنا عليهم أبواب كل شيء، ونقلناهم من البأساء والضراء إلى الراحة والرخاء وأنواع الآلاء والنعماء، والمقصود أنه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به، فنقلهم من تلك الحالة إلى ضدها وهو فتح أبواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به أيضًا. وهذا كما يفعله الأب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه أخرى طلبًا لصلاحه، حتى إذا فرحوا بما أوتوا من الخير والنعم، لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا إقدام على اعتذار وتوبة، فلا جرم أخذناهم بغتة.

واعلم أن قوله: ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ معناه: فتحنا عليهم كل شيء كان مغلقًا عنهم من الخير، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟﴾ أي: حتى إذا ظنوا أن الذي نزل بهم من البأساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله. ولما فتح الله عليهم أبواب الخيرات ظنوا أن ذلك باستحقاقهم، فعند ذلك ظهر أن قلوبهم قست وماتت، وأنه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق، لا جرم فاجأهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون. قال الحسن: في هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة! وقال ﷺ: «**إِذَا رَأَيْتَ اللَّه يُعْطِي عَلَى الْمَعَاصِي فَإِنَّ ذَلِكَ اسْتِدْرَاجٌ مِنَ اللَّه**

تَعَالَى» ثم قرأ هذه الآية[١] . قال أهل المعاني: وإنما أخذوا في حال الرخاء والراحة ليكون أشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية. وقوله: ﴿فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ﴾ أي: آيسون من كل خير. قال الفرّاء: المبلس الذي انقطع رجاؤه، ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع حجته: قد أبلس. وقال الزجاج: المبلس الشديد الحسرة الحزين، والإبلاس في اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود الهلكة، ويكون بمعنى انقطاع الحجة، ويكون بمعنى الحيرة بما يرد على النفس من البلية وهذه المعاني متقاربة.

ثم قال تعالى: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ الدابر التابع للشيء من خلفه، كالولد للوالد، يقال: دَبَّر فلان القوم يُدَبِّرهم دبورًا ودبرًا إذا كان آخرهم، قال أُمية بن أبي الصلت:

فَاسْتُؤْصِلُوا بِعَذَابٍ حَصَّ دَابِرَهُمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ صَرْفًا وَلاَ انْتَصَرُوا[٢]

وقال أبو عبيدة: دابر القوم آخرهم الذي يُدَبِّرهم. وقال الأصمعي: الدابر: الأصل، يقال: قطع الله دابره أي: أذهب الله أصله.

وقوله: ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فيه وجوه: الأول: معناه أنه تعالى حمد نفسه على أن قطع دابرهم واستأصل شأفتهم؛ لأن ذلك كان جاريًا مجرى النعمة العظيمة على أولئك الرسل في إزالة شرهم عن أولئك الأنبياء. والثاني: أنه تعالى لما علم قسوة قلوبهم لزم أن يقال: إنه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت أنواع كفرهم ومعاصيهم، فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والعذاب، فكان إفناؤهم وإماتتهم في تلك الحالة موجبًا أن لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب، فكان ذلك جاريًا مجرى الأنعام عليهم. والثالث: أن يكون هذا الحمد والثناء إنما حصل على وجود إنعام الله عليهم في أن كلفهم وأزال العذر والعلة عنهم ودَبَّرهم بكل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن، وذلك بأن أخذهم أولاً بالبأساء والضراء، ثم نقلهم إلى الآلاء والنعماء، وأمهلهم وبعث الأنبياء والرسل إليهم، فلما لم يزدادوا إلا انهماكًا في الغي والكفر، أفناهم الله وطهر وجه الأرض من شرهم، فكان قوله: ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ على تلك النعم الكثيرة المتقدمة.

---

(١) حسن: أخرجه الطبري في (تفسيره) (٧/ ١٩٥)، والروياني في (مسنده) (١/ ١٩٥)، حديث رقم (٢٦٠)، كلاهما من طريق محمد بن حرب عن ابن لهيعة عن عطية بن مسلم عن عقبة بن عامر... به، والروياني في (مسنده) (١/ ١٩٥)، حديث رقم (٢٦٠)، كلاهما من طريق محمد بن حرب عن ابن لهيعة عن عطية بن مسلم عن عقبة بن عامر... به، ورواه ابن عساكر في (تاريخ دمشق) (٢٢/ ٧٧) من طريق مروان بن محمد الدمشقي أخبرنا ابن لهيعة حدثني عقبة بن مسلم عن عقبة بن علي... به، ورواه أحمد في (مسنده) (٤/ ١٤٥)، حديث رقم (١٧٤٤٤) من طريق رشدين عن حرملة بن عمران التجنبي عن عقبة بن مسلم بن عطية بن عامر... به، وفي (مكارم الأخلاق) (١/ ١٥٢)، حديث رقم (١٢٤) من طريق حرملة بن عمران عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر... به، وأورده الألباني في (الصحيحة) (١/ ٧٧٣)، حديث رقم (٤١٣) وقال: صحيح.

(٢) تقدمت ترجمة أمية بن أبي الصلت.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَـٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿٤٦﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار، وتقريره أن أشرف أعضاء الإنسان هو السمع والبصر والقلب؛ فالأذن محل القوة السامعة، والعين محل القوة الباصرة، والقلب محل الحياة والعقل والعلم. فلو زالت هذه الصفات عن هذه الأعضاء اختل أمر الإنسان وبطلت مصالحه في الدنيا وفي الدين. ومن المعلوم بالضرورة أن القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس إلا الله. وإذا كان الأمر كذلك، كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه وتعالى، فوجب أن يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس إلا الله تعالى، وذلك يدل على أن عبادة الأصنام طريقة باطلة فاسدة.

المسألة الثانية: ذكروا في قوله: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم﴾ وجوهًا: الأول: قال ابن عباس: معناه وطبع على قلوبهم فلم يعقلوا الهدى. الثاني: معناه: وأزال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين. والثالث: المراد بهذا الختم الإماتة أي: يميت قلوبكم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿مَّنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (مَن) رفع بالابتداء وخبره (إله) و(غير) صفة له. وقوله: ﴿يَأْتِيكُم بِهِ﴾ هذه الهاء تعود على معنى الفعل. والتقدير: من إله غير الله يأتيكم بما أخذ منكم.

المسألة الرابعة: روي عن نافع (بهُ انظر) بضم الهاء وهو على لغة من يقرأ ﴿فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ﴾ [القصص: ٨١] فحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار (به انظر) والباقون بكسر الهاء. وقرأ حمزة والكسائي (يصدفون) بإشمام الزاي والباقون بالصاد أي يعرضون عنه. يقال: صدف عنه أي: أعرض والمراد من تصريف الآيات إيرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة، بحيث يكون كل واحد منها يقوي ما قبله في الإيصال إلى المطلوب، فذكر تعالى أن مع هذه المبالغة في التفهيم والتقرير والإيضاح والكشف، انظر يا محمد أنهم كيف يصدفون ويعرضون!

المسألة الخامسة: قال الكعبي: دلت هذه الآية على أنه تعالى مكنهم من الفهم، ولم يخلق فيهم الإعراض والصد ولو كان تعالى هو الخالق لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى. واحتج أصحابنا بعين هذه الآية وقالوا: إنه تعالى بين أنه بالغ في إظهار هذه الدلالة وفي تقريرها وتنقيحها وإزالة جهات الشبهات عنها، ثم إنهم مع هذه المبالغة القاطعة للعذر ما زادوا إلا تماديًا في الكفر والغي والعناد، وذلك يدل على أن الهدى والضلال لا يحصلان إلا بهداية الله وإلا بإضلاله فثبت أن هذه الآية دلالتها على قولنا أقوى من دلالتها على قولهم، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٧﴾﴾

اعلم أن الدليل المتقدم كان مختصًا بأخذ السمع والبصر والقلب. وهذا عام في جميع أنواع العذاب، والمعنى: أنه لا دافع لنوع من أنواع العذاب إلا الله سبحانه، ولا محصل لخير من الخيرات إلا الله سبحانه، فوجب أن يكون هو المعبود بجميع أنواع العبادات لا غيره.

فإن قيل: ما المراد بقوله: ﴿بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً﴾ قلنا: العذاب الذي يجيؤهم إما أن يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيء ذلك العذاب أو مع سبق هذه العلامة. فالأول: هو البغتة. والثاني: هو الجهرة. والأول سماه الله تعالى بالبغتة، لأنه فاجأهم بها، وسمى الثاني جهرة، لأن نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو أمكنهم الاحتراز عنه لتحرزوا منه.

وعن الحسن أنه قال: ﴿بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً﴾ معناه ليلاً أو نهارًا. وقال القاضي: يجب حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره؛ لأنه لو جاءهم ذلك العذاب ليلاً وقد عاينوا مقدمته لم يكن بغتة، ولو جاءهم نهارًا وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن جهرة. فأما إذا حملناه على الوجه الذي تقدم ذكره، استقام الكلام.

فإن قيل: فما المراد بقوله: ﴿هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ مع علمكم بأن العذاب إذا نزل لم يحصل فيه التمييز؟

قلنا: إن الهلاك وإن عم الأبرار والأشرار في الظاهر، إلا أن الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين؛ لأن الأخيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم أنواعًا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله تعالى، فذاك وإن كان بلاء في الظاهر، إلا أنه يوجب سعادات عظيمة.

أما الظالمون فإذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والآخرة معًا، فلذلك وصفهم الله تعالى بكونهم هالكين، وذلك تنبيه على أن المؤمن التقي النقي هو السعيد، سواء كان في البلاء أو في الآلاء والنعماء وأن الفاسق الكافر هو الشقي، كيف دارت قضيته واختلفت أحواله، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿٤٩﴾﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم أنهم قالوا: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الأنعام: ٣٧] وذكر الله تعالى في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة، ثم ذكر هذه الآية، والمقصود منها أن الأنبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين ولا قدرة لهم على إظهار الآيات وإنزال المعجزات،

بل ذاك مفوض إلى مشيئة الله تعالى وكلمته وحكمته، فقال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ مبشرين بالثواب على الطاعات، ومنذرين بالعقاب على المعاصي، فمن قبل قولهم وأتى بالإيمان الذي هو عمل القلب والاصلاح الذي هو عمل الجسد ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ ومعنى المس في اللغة التقاء الشيئين من غير فصل. قال القاضي: إنه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين، وهذا يقتضي أن يكون كل فاسق كذلك. فيقال له: هذا معارض بما أنه خص الذين كذبوا بآيات الله بهذا الوعيد وهذا يدل على أن من لم يكن مكذبًا بآيات الله أن لا يلحقه الوعيد أصلاً. وأيضًا فهذا يقتضي كون هذا الوعيد معللاً بفسقهم، فلم قلتم أن فسق من عرف الله وأقر بالتوحيد والنبوّة والمعاد، مساوٍ لفسق من أنكر هذه الأشياء؟ والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾

في الآية مسائل:

المسألة الأولى: اعلم أن هذا من بقية الكلام على قوله: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الأنعام: ٣٧] فقال الله تعالى قل لهؤلاء الأقوام: إنما بعثت مبشرًا ومنذرًا، وليس لي أن أتحكم على الله تعالى، وأمره الله تعالى أن ينفي عن نفسه أمورًا ثلاثة، أولها: قوله: ﴿لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ﴾ فاعلم أن القوم كانوا يقولون له: إن كنت رسولاً من عند الله، فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ويفتح علينا أبواب سعادتها. فقال تعالى: قل لهم إني لا أقول لكم عندي خزائن الله، فهو تعالى يؤتي الملك من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير لا بيدي والخزائن جمع خزانة، وهو اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء إحرازه بحيث لا تناله الأيدي. وثانيها: قوله: ﴿وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ﴾ ومعناه أن القوم كانوا يقولون له إن كنت رسولاً من عند الله فلا بدّ وأن تخبرنا عما يقع في المستقبل من المصالح والمضار، حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح، ولدفع تلك المضار. فقال تعالى: قل إني لا أعلم الغيب فكيف تطلبون مني هذه المطالب؟

والحاصل أنهم كانوا في المقام الأول يطلبون منه الأموال الكثيرة والخيرات الواسعة، وفي المقام الثاني كانوا يطلبون منه الإخبار عن الغيوب، ليتوسلوا بمعرفة تلك الغيوب إلى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد. وثالثها: قوله: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ ومعناه: أن القوم كانوا يقولون: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: ٧] ويتزوج

ويخالط الناس. فقال تعالى: قل لهم إني لست من الملائكة.

واعلم أن الناس اختلفوا في أنه ما الفائدة في ذكر نفي هذه الأحوال الثلاثة؟

فالقول الأول أن المراد منه أن يظهر الرسول من نفسه التواضع لله والخضوع له والاعتراف بعبوديته، حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه السلام.

والقول الثاني أن القوم كانوا يقترحون منه إظهار المعجزات القاهرة القوية، كقولهم: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: ٩٠] إلى آخر الآية، فقال تعالى في آخر الآية: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣] يعني: لا أدعي إلا الرسالة والنبوّة، وأما هذه الأمور التي طلبتموها، فلا يمكن تحصيلها إلا بقدرة الله، فكان المقصود من هذا الكلام إظهار العجز والضعف وأنه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبوها منه.

والقول الثالث أن المراد من قوله: ﴿ لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ﴾ معناه: إني لا أدعي كوني موصوفًا بالقدرة اللائقة بالإله تعالى. وقوله: ﴿ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ﴾ أي: ولا أدعي كوني موصوفًا بعلم الله تعالى، وبمجموع هذين الكلامين حصل أنه لا يدعي الإلهية.

ثم قال ﴿ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ وذلك لأنه ليس بعد الإلهية درجة أعلى حالاً من الملائكة، فصار حاصل الكلام كأنه يقول لا أدعي الإلهية ولا أدعي الملكية ولكني أدعي الرسالة، وهذا مَنْصب لا يمتنع حصوله للبشر، فكيف أطبقتم على استنكار قولي ودفع دعواي؟

المسألة الثانية: قال الجبائي: الآية دالة على أن الملك أفضل من الأنبياء؛ لأن معنى الكلام لا أدعي منزلة فوق منزلتي ولولا أن الملك أفضل وإلا لم يصح ذلك. قال القاضي: إن كان الغرض بما نفى طريقة التواضع؛ فالأقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل، وإن كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة، لم يدل على كونهم أفضل.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحي وهو يدل على حكمين.

الحكم الأول

أن هذا النص يدل على أنه ﷺ لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الأحكام، وأنه ما كان يجتهد بل جميع أحكامه صادرة عن الوحي، ويتأكد هذا بقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

الحكم الثاني

إن نفاة القياس قالوا: ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحي النازل عليه، فوجب أن لا يجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي النازل عليه، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [سبأ: ٢٠] وذلك ينفي جواز العمل بالقياس، ثم أكد هذا الكلام بقوله: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ

﴿وَٱلْبَصِيرُ﴾ وذلك لأن العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الأعمى، والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير.

ثم قال: ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين وأن لا يكون غافلاً عن معرفته، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٥١﴾﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين، أمر الرسول في هذه الآية بالإنذار فقال: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟﴾.

وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: (الإنذار) الاعلام بموضع المخافة، وقوله: (به) قال ابن عباس والزجاج بالقرآن. والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأنعام: ٥٠]. وقال الضحاك (وأنذر به) أي: بالله، والأول أولى؛ لأن الإنذار والتخويف إنما يقع بالقول وبالكلام لا بذات الله تعالى.

وأما قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ **ففيه أقوال:**

الأول: أنهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم، وذلك لأنه ﷺ كان يخوفهم من عذاب الآخرة، وقد كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف، ويقع في قلبه أنه ربما كان الذي يقوله محمد حقًّا، فثبت أن هذا الكلام لائق بهؤلاء، لا يجوز حمله على المؤمنين؛ لأن المؤمنين يعلمون أنهم يحشرون إلى ربهم، والعلم خلاف الخوف والظن. ولقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يدخل فيه المؤمنون؛ لأنهم وإن تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه، لتجويزهم أن يموت أحدهم على الإيمان والعمل الصالح وتجويز أن لا يموتوا على هذه الحالة، فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر، بسبب أنهم كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه.

والقول الثاني: أن المراد منه المؤمنون؛ لأنهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة، فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم.

والقول الثالث: أنه يتناول الكل؛ لأنه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر، سواء قطع بحصوله أو كان شاكًّا فيه لأنه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة فكان هذا الخوف قائمًا في حق الكل، ولأنه عليه السلام كان مبعوثًا إلى الكل، وكان مأمورًا بالتبليغ إلى الكل، وخص في هذه الآية الذين يخافون الحشر؛ لأن انتفاعهم بذلك الإنذار أكمل، بسبب أن خوفهم يحملهم على إعداد الزاد ليوم المعاد.

المسألة الثانية: المجسِّمة تمسكوا بقوله تعالى: ﴿أَن يُحْشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ وهذا يقتضي كون الله تعالى مختصًا بمكان وجهة؛ لأن كلمة (إلى) لانتهاء الغاية.

والجواب: المراد إلى المكان الذي جعله ربهم لاجتماعهم وللقضاء عليهم.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ قال الزجاج: موضع (ليس) نصب على الحال، كأنه قيل: متخلين من ولي ولا شفيع، والعامل فيه (يخافون).

ثم ههنا بحث: وذلك لأنه إن كان المراد من ﴿ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ الكفار، فالكلام ظاهر؛ لأنهم ليس لهم عند الله شفعاء، وذلك لأن اليهود والنصارى كانوا يقولون: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] والله كذبهم فيه وذكر أيضًا في آية أخرى فقال: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] وقال أيضًا ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] وإن كان المراد المسلمين، فنقول: قوله: ﴿لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ لا ينافي مذهبنا في إثبات الشفاعة للمؤمنين؛ لأن شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين، إنما تكون بإذن الله تعالى لقوله ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فلما كانت تلك الشفاعة بإذن الله، كانت في الحقيقة من الله تعالى.

المسألة الرابعة: قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ قال ابن عباس: معناه: وأنذرهم لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي. قالت المعتزلة: وهذا يدل على أنه تعالى أراد من الكفار التقوى والطاعة، والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارًا.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٢﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: روي عن عبدالله بن مسعود أنه قال: مرَّ الملأ من قريش على رسول الله ﷺ وعنده صهيب وخبابٌ وبلال وعمارٌ وغيرهم من ضعفاء المسلمين، فقالوا: يا محمد أرضيت بهؤلاء عن قومك؟ أفنحن نكون تبعا لهؤلاء؟ اطردهم عن نفسك، فلعلك إن طردتهم اتبعناك، فقال عليه السلام: «مَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ» فقالوا فأقمهم عنا إذا جئنا، فإذا أقمنا فأقعدهم معك إن شئت، فقال: «نَعَمْ» طمعا في إيمانهم. وروي أن عمر قال له: لو فعلت حتى ننظر إلى ماذا يصيرون، ثم ألحوا وقالوا للرسول عليه السلام: اكتب لنا بذلك كتابا فدعا بالصحيفة وبعلي ليكتب فنزلت هذه الآية، فرمى الصحيفة، واعتذر عمر عن مقالته، فقال سلمان وخباب: فينا نزلت، فكان رسول الله ﷺ يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبتنا ركبته،

وكان يقوم عنا إذا أراد القيام، فنزل قوله: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم﴾ [الكهف: ٢٨] فترك القيام عنا إلى أن نقوم عنه وقال: «الْحَمْدُ للَّهِ الَّذِي لَمْ يُمِتْنِي حَتَّى أَمَرَنِي أَنِ أَصْبِرَ نَفْسِيَ مَعَ قَوْمٍ مِنْ أُمَّتِي مَعَكُمُ الْمَحْيَا وَمَعَكُمُ الْمَمَاتُ» (١).

المسألة الثانية: احتج الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه: الأول: أنه عليه السلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد، فكان ذلك الطرد ذنبًا. والثاني: أنه تعالى قال: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ وقد ثبت أنه طردهم، فيلزم أن يقال: إنه كان من الظالمين. والثالث: أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [هود: ٢٩] ثم إنه تعالى أمر محمدًا عليه السلام بمتابعة الأنبياء عليهم السلام في جميع الأعمال الحسنة، حيث قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] فبهذا الطريق وجب على محمد عليه السلام أن لا يطردهم، فلما طردهم كان ذلك ذنبًا. والرابع: أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف، فزاد فيها فقال: ﴿تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ﴾ [الكهف: ٢٨] ثم إنه تعالى نهاه عن الالتفات إلى زينة الحياة الدنيا في آية أخرى، فقال: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [طه: ١٣١] فلما نُهي عن الالتفات إلى زينة الدنيا، ثم ذكر في تلك الآية أنه يريد زينة الحياة الدنيا كان ذلك ذنبًا. الخامس: نقل أن أولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله ﷺ بعد هذه الواقعة فكان عليه السلام يقول «مَرْحَبًا بِمَنْ عَاتَبَنِي رَبِّي فِيهِمْ» أو لفظ هذا معناه، وذلك يدل أيضًا على الذنب.

والجواب عن الأول: أنه عليه السلام ما طردهم لأجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم وإنما عين لجلوسهم وقتًا معينًا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه أكابر قريش، فكان غرضه منه التلطف في إدخالهم في الإسلام ولعلّه عليه السلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة أمر مهم في الدنيا وفي الدين، وهؤلاء الكفار فإنه يفوتهم الدين والإسلام فكان ترجيح هذا الجانب أولى، فأقصى ما يقال إن هذا الاجتهاد وقع خطأ، إلا أن الخطأ في الاجتهاد مغفور.

وأما قوله ثانيًا: إن طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين.

فجوابه: أن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه، والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول عليه السلام، فإذا طردهم عن ذلك المجلس كان ذلك ظلمأ، إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل لا من باب ترك الواجبات، وكذا الجواب عن سائر الوجوه فإنا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الأفضل والأكمل والأولى والأحرى، والله أعلم.

المسألة الثالثة: قرأ ابن عامر (بالغُدوة والعشي) بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف مثله

(١) هذا الحديث له شاهد صحيح من رواية سعد بن أبي وقاص، أخرجه مسلم في (صحيحه) (٤/ ١٨٧٨/ ٢٤١٣) من طريق المقدام بن شريح عن أبيه عن سعد . . . به.

والباقون بالألف وفتح الغين. قال أبو علي الفارسي الوجه قراءة العامة بالغدة لأنها تستعمل نكرة، فأمكن تعريفها بإدخال لام التعريف عليها. فأما (غدوة) فمعرفة وهو عَلَم صِيغ له، وإذا كان كذلك، فوجب أن يمتنع إدخال لام التعريف عليه، كما يمتنع إدخاله على سائر المعارف. وكتبة هذه الكلمة بالواو في المصحف لا ندل على قولهم؛ ألا ترى أنهم كتبوا (الصلوة) بالواو وهي ألف فكذا ههنا. قال سيبويه (غدوة وبكرة) جعل كل واحد منهما اسمًا للجنس كما جعلوا أم حبين اسمًا لدابة معروفة. قال: وزعم يونس عن أبي عمرو أنك إذا قلت لقيته يومًا من الأيام غدوة أو بكرة وأنت تريد المعرفة لم تنون. فهذه الأشياء تقوي قراءة العامة، وأما وجه قراءة ابن عامر فهو أن سيبويه قال: زعم الخليل أنه يجوز أن يقال: أتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلهما بمنزلة ضحوة، والله أعلم.

المسألة الرابعة: في قوله: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ قولان: الأول: أن المراد من الدعاء الصلاة، يعني: يعبدون ربهم بالصلاة المكتوبة، وهي صلاة الصبح وصلاة العصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد. وقيل: المراد من الغداة والعشى طرفا النهار، وذكر هذين القسمين تنبيهًا على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس.

والقول الثاني: المراد من الدعاء الذكر، قال إبراهيم: الدعاء ههنا هو الذكر والمعنى: يذكرون ربهم طرفي النهار.

المسألة الخامسة: المجسِّمة تمسكوا في إثبات الأعضاء لله تعالى بقوله: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ وسائر الآيات المناسبة له، مثل قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧].

وجوابه أن قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] يقتضي الوجدانية التامة، وذلك ينافي التركيب من الأعضاء والأجزاء، فثبت أنه لا بدّ من التأويل، وهو من وجهين: الأول: قوله: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ المعنى: يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم، كما يقال هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل، والثاني: أن من أحب ذاتًا أحب أن يرى وجهه، فرؤية الوجه من لوازم المحبة، فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا. وتمام هذا الكلام تقدم في قوله ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

ثم قال تعالى: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ﴾ اختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿حِسَابِهِم﴾ وفي قوله: ﴿عَلَيْهِم﴾ إلى ماذا يعود؟

والقول الأول: أنه عائد إلى المشركين، والمعنى: ما عليك من حساب المشركين من شيء ولا حسابك على المشركين، وإنما الله هو الذي يدبر عبيده كما يشاء وأراد. والغرض من هذا الكلام أن النبي ﷺ يتحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار، فلعلّهم يدخلون في الإسلام ويتخلصون من عقاب الكفر، فقال تعالى: لا تكن في قيد أنهم يتقون الكفر أم لا فإن الله تعالى هو الهادي والمدبر.

القول الثاني: أن الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي، وهم الفقراء، وذلك أشبه بالظاهر. والدليل عليه أن الكناية في قوله: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ عائدة لا محالة إلى هؤلاء الفقراء، فوجب أن يكون سائر الكنايات عائدة إليهم، وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ قولين: أحدهما: أن الكفار طعنوا في إيمان أولئك الفقراء وقالوا يا محمد إنهم إنما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنهم يجدون بهذا السبب مأكولاً وملبوسًا عندك، وإلا فهم فارغون عن دينك، فقال الله تعالى: إن كان الأمر كما يقولون، فما يلزمك إلا اعتبار الظاهر وإن كان لهم باطن غير مرضي عند الله، فحسابهم عليه لازم لهم، لا يتعدى إليك، كما أن حسابك عليك لا يتعدى إليهم، كقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

فإن قيل: أما كفى قوله: ﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ حتى ضم إليه قوله: ﴿وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ﴾؟

قلنا: جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة قصد بهما معنى واحد، وهو المعنى في قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] ولا يستقل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعًا، كأنه قيل: لا تؤاخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه.

القول الثاني: ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتمَلهم وتطردهم، ولا حساب رزقك عليهم، وإنما الرازق لهم ولك هو الله تعالى، فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم.

واعلم أن هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام إذ قال له قومه: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١] فأجابهم نوح عليه السلام و﴿قَالَ وَمَا عِلْمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١١٢﴾ إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّي ۖ لَوْ تَشْعُرُونَ﴾ [الشعراء: ١١٢، ١١٣] وعنوا بقولهم: ﴿الْأَرْذَلُونَ﴾ الحاكة والمحترفين بالحِرَف الخسيسة، فكذلك ههنا. وقوله: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ﴾ جواب النفي، ومعناه: ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم، بمعنى أنه لم يكن عليك حسابهم حتى أنك لأجل ذلك الحساب تطردهم، وقوله: ﴿فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ يجوز أن يكون عطفًا على قوله: ﴿فَتَطْرُدَهُمْ﴾ على وجه التسبب لأن كونه ظالمًا معلول طردهم ومسبب له. وأما قوله ﴿فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ففيه قولان: الأول: ﴿فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ لنفسك بهذا الطرد، الثاني: أن تكون من الظالمين لهم لأنهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردهم ظلمًا لهم، والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا ۗ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴿٥٣﴾﴾

فيه مسائل:

المسألة الأولى: أعلم أنه تعالى بيّن في هذه الآية أن كل واحد مبتلى بصاحبه، فأولئك الكفار

الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الإسلام مسارعين إلى قبوله، فقالوا: لو دخلنا في الإسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وأن نعترف لهم بالتبعية، فكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى: ﴿أَءُلْقِيَ ٱلذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنۢ بَيْنِنَا﴾ [القمر: ٢٥]، ﴿لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١١] وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة، فكانوا يقولون: كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء مع أنا بقينا في هذه الشدة والضيق والقلة؟ فقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ فأحد الفريقين يرى الآخر متقدمًا عليه في المناصب الدينية والفريق الآخر يرى الفريق الأول متقدمًا عليه في المناصب الدنيوية، فكانوا يقولون أهذا هو الذي فضله الله علينا، وأما المحققون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه، إما بحكم المالكية على ما هو قول أصحابنا أو بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة، فكانوا صابرين في وقت البلاء، شاكرين في وقت الآلاء والنعماء، وهم الذين قال الله تعالى في حقهم: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ﴾.

المسألة الثانية: احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأفعال من وجهين: الأول: أن قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ تصريح بأن إلقاء تلك الفتنة من الله تعالى، والمراد من تلك الفتنة ليس إلا اعتراضهم على الله في أن جعل أولئك الفقراء رؤساء في الدين، والاعتراض على الله كفر، وذلك يدل على أنه تعالى هو الخالق للكفر. والثاني: أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ﴾ والمراد من قوله: ﴿مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم﴾ هو أنه مَنَّ عليهم بالإيمان بالله ومتابعة الرسول، وذلك يدل على أن هذه المعاني إنما تحصل من الله تعالى لأنه لو كان الموجد للإيمان هو العبد، فالله ما منّ عليه بهذا الإيمان، بل العبد هو الذي منّ على نفسه بهذا الإيمان، فصارت هذه الآية دليلاً على قولنا في هذه المسألة من هذين الوجهين.

أجاب الجبائي عنه، بأن الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد، وإنما فعلنا ذلك ليقولوا أهؤلاء؟ أي: ليقول بعضهم لبعض استفهامًا لا إنكارًا: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ﴾ بالإيمان؟ وأجاب الكعبي عنه بأن قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ ليصبروا أو ليشكروا، فكان عاقبة أمرهم أن قالوا: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ﴾ على ميثاق قوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] والجواب عن الوجهين أنه عدول عن الظاهر من غير دليل لا سيما والدليل العقلي قائم على صحة هذا الظاهر، وذلك لأنه لما كانت مشاهدة هذه الأحوال توجب الأنفة، والأنفة توجب العصيان والإصرار على الكفر، وموجب الموجب موجب، كان الإلزام واردًا، والله أعلم.

المسألة الثالثة: في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه: الأول: أن الغنى والفقر كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا في قصة نوح عليه السلام، وكما قال في قصة قوم صالح: ﴿قَالَ

﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا بِٱلَّذِىٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ [الأعراف: ٧٦]. والثاني: ابتلاء الشريف بالوضيع. والثالث: ابتلاء الذكي بالأبله. وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة، ولا تجتمع في إنسان واحد ألبتة، بل هي موزعة على الخلق وصفات الكمال محبوبة لذاتها، فكل أحد يحسد صاحبه على ما آتاه الله من صفات الكمال.

فأما من عرف سر الله تعالى في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق، وعاش عيشًا طيبًا في الدنيا والآخرة، والله أعلم.

المسألة الرابعة: قال هشام بن الحكم: إنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند حدوثها، واحتج بهذه الآية، لأن الافتتان هو الاختبار والامتحان، وذلك لا يصح إلا لطلب العلم، وجوابه قد مر غير مرة.

تم الجزء الثاني عشر، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثالث عشر، وأوله قوله تعالى ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ من سورة الأنعام، أعان الله على إكماله.

فهرس

باقي سورة النساء من الآية ٩٤ إلى أخرها

سورة المائدة

سورة الأنعام